916.
B.IV.38.

P. Wilibald Schrettinger

Digitized by Google

Digitized by Google

Philos. Opera varia. 240.

Digitized by Google

Neue Beyträge

zur

kritiſchen Philoſophie

und insbeſondere

zur

Geſchichte der Philoſophie.

Erſter Band.

Herausgegeben

von

Johann Chriſtian Auguſt Grohmann

und

Karl Heinrich Ludwig Pölitz.

Berlin, 1798.

Im Verlage der Königl. Preuß. Akademiſchen Kunſt- und Buchhandlung.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Ich übergebe hier mit meinem Freunde, Herrn Professor Pölitz, dem philoſophiſchen Publikum den Anfang einer Zeitſchrift, von der mit jedem Jahre ein Theil von dem Umfange, wie gegenwärtiger erſcheinen ſoll, — und welche beſonders dazu dienen ſoll, Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie zu liefern, nach dem Begriffe nämlich, den ich mir von der Behandlung und der Bearbeitung derſelben gebildet habe. Es war wohl nichts nothwendiger, als daß ich ſelbſt bey der Eröffnung dieſes Werks, welches die Bearbeitung der Geſchichte der Philoſophie im Einzelnen befördern ſoll, öffentlich von dieſem meinem Begriffe Rechenſchaft ablegte; daher die erſte Abhandlung, „Was heißt: Geſchichte der Philoſophie?“ nach welcher das Publikum ſehen kann, was ich zu leiſten mir vorgeſetzt habe, und ob ſo etwas zu leiſten, als mein Beſtreben iſt, der Mühe lohnen wird. Ich habe zwar durch eben genannten Aufſatz

Digitized by Google

meinen Leſern das Recht und gleichſam das Schwerdt ſelbſt gegen mich in die Hände gegeben, ſtrenger über mich zu richten, und ſtrenger die Bemühungen, die ich in dieſem Bande mittheile, zu beurtheilen, als ich zu wünſchen Urſache habe. Allein von der andern Seite wird eben dieſes Ideal, das ich in jener Abhandlung von der Geſchichte der Philoſophie aufgeſtellt, Veranlaſſung genug zur Nachſicht gegen mich ſeyn; indem ohne ein ſolches Ideal, von dem ich freilich jetzt ferne ſtehen geblieben bin, auch in der Zukunft nichts Vollendeteres zu liefern möglich ſeyn würde. Denn ohne einen Leitfaden, der gleichſam unſere Kräfte höher ſpannet, ohne ein Ideal, das höher liegt, als die gegenwärtig geübten Kräfte zu erreichen vermögend ſind, iſt und wird wohl nie in der Welt etwas zu Stande kommen, das einiges Bemerkens werth wäre.

Die Geſchichte der Philoſophie ſcheint mir unter allen den Kenntniſſen und Wiſſenſchaften, die den wohlthätigen Einfluß der neueſten Philoſophie erfahren haben, diejenige zu ſeyn, der noch am wenigſten von dem philoſophiſchen Geiſte jener Reformen zu Theil geworden iſt. Ich nehme hier nämlich die allgemeine Idee von der ſyſtematiſchern Behandlung, als bisher in der Ge-

Digitized by Google

ſchichte der Philoſophie gewöhnlich geweſen iſt, aus, welche Idee allerdings mittelbar aus der kritiſchen Philoſophie geſchöpft worden, doch ſo, daß ſie immer bisher nur allgemeines Ideal zur künftigen Vorſchrift geblieben iſt. Denn außer einigen einzelnen Verſuchen ſcheint man ſich noch nicht gewagt zu haben, jene Idee zu realiſiren und ein Werk anzufangen, das ſyſtematiſch die Geſchichte der Philoſophie darſtellte, und die Veränderungen der Philoſophie bis auf die erſten nothwendigen, im Vorſtellungsvermögen aufgegebenen Gründe verfolgte.

Die Geſchichte der Philoſophie ſcheint mir aber, nach dem Begriffe behandelt, den ich von ihr gegeben habe, der ſicherſte und zuverläßigſte Bürge des Friedens zu ſeyn, deſſen Nähe man immer bisher nur umſonſt gewünſcht und geträumet hat. In dem allgemeinen Umriſſe der Syſteme, welchen die Geſchichte zeichnen muß, wo der Umriß von einem allgemeinen Mittelpunkte ausgehet, und wo die um jenen Mittelpunkt gezogene Kreislinie ſich in ſich ſelbſt ſchließt, erfährt man mit Erſtaunen von der einen Seite, welcher mächtige Aufwand von Kräften bisher von den erſten Denkern der Zeit an bis jetzt, an die Auflöſung der ſo wichtigen, dem Menſchen

beſtändig gegenwärtigen Angelegenheiten iſt verſchwendet worden; von der andern Seite ſtehet man aber auch mit inniger Wehmuth vor der Maſſe jener Syſteme, die alle jene Räthſel zu löſen gebildet worden ſind, und man ſiehet mit eben ſo großem Erſtaunen die verlorne Mühe, auf Gründe des Vorſtellungsvermögens, auf ein innres Fundament Angelegenheiten, welche die äußere Sinnenwelt oder gar ein Ueberſinnliches betreffen, aufzuthürmen, und ihnen ſo ein innres, d. h. ein ungleichartiges Fundament zu geben. Und wenn man nun dort, wo der Denker durch jedes einzelne Syſtem, und durch alle zuſammen in Eins gedacht, ſo wenig befriedigt wird, in Verſuchung geräth, ſich auf ſeinem eigenen Fluge zu erheben, um jenen Sonnen, um die bisher alle Unternehmungen ſich gedrehet haben, nahe zu kommen: ſo läßt man auch hier gewiß, wenn man die vergebene, umſonſt verſchwendete Mühe aller Zeiten lieſet, die zum Fluge aufgehobenen Flügel ſinken, — und man ruhet in der Geſchichte der Philoſophie aus. Dieſe iſt das Zeichen und der Friedensſtab der Toleranz, der Einigkeit und der Ruhe auf dem Felde der Philoſophie und unter den philoſophiſchen Partheyen.

Einen Verſuch im Kleinen, um theils das Ideal,

Digitized by Google

das ich von der Geſchichte der Philoſophie geliefert habe, zu rechtfertigen, theils ſelbſt wo möglich etwas zum Frieden unter den Theologen und Philoſophen, die im Kampfe über Offenbarung liegen, beyzutragen, habe ich die zweyte Abhandlung „Verſuch einer philoſophiſchen Geſchichte der Beurtheilungsprinzipien über die Offenbarung“ mitgetheilt. Ein Verſuch, wo man es mir wohl nicht zum Vorwurf machen wird, daß ich nicht auf alle Schriften unſerer Zeit über dieſen Gegenſtand Rückſicht genommen, daß ich nicht alles mehr einzeln und gleichſam im Detail ausgeführt habe; da es blos mein Vorſatz war, in dem allgemeinen Umriſſe dieſer Geſchichte zu zeigen, wie bisher über Offenbarung iſt geſtritten worden, und wo endlich das Ende aller dieſer Streitigkeiten, daß kein neues Syſtem, keine neue Meinung mehr Platz haben kann, ſeyn wird. Wenn ich aber in eben dieſer Abhandlung vielleicht für ein Prinzip der Beurtheilung mehr Parthey genommen, wenn ich eins mehr begünſtiget habe, als das andere: ſo mag man dieſes, ſo ſehr es auch wider die Pflicht des Hiſtoriographen iſt, obwohl nicht in gleichem Maaße wider die Pflicht des philoſophiſchen Geſchichtſchreibers, auf die Rechnung meines beſten Wil-

Digitized by Google

lens ſetzen, daß doch endlich einmal alle Syſteme in Einem ſich ſchließen möchten, das ein ſolches iſt, wo allen Syſtemen auf gleiche Art ihr Recht und ihr Unrecht gezeigt wird, um welches alle andere Syſteme im weitern oder nähern Umriſſe umherlaufen.

Meine Leſer, denen ich dieſe meine Bemühungen zur billigen Beurtheilung übergebe, bitte ich das einzige, daß ſie mich nach meiner Denkart und nach dem mir eigenthümlichen Geſichtspunkte richten. Und um dieſe meine Denkart einigermaaßen zu bezeichnen, ſoll folgende Geſchichte meines Nachdenkens dienen.

Mir blieb aus allen den Vorleſungen, die ich während des, längſt verfloſſenen, akademiſchen Curſus über Philoſophie hörte, nichts übrig und nichts zurück, da ich dieſe Laufbahn des Hörens geſchloſſen hatte, als ein immerwährender Reiz für die großen Fragen, „was das alles iſt, das vor meinen Sinnen da liegt, und das ſo unaufhörlich Stoff zum Nachdenken giebt?“ Eine gewiſſe Rührung, eine gewiſſe wehmüthige Stimmung war es, die in den Tiefen meiner Seele zurückgeblieben war, daß ich in allen den Vorleſungen, die ich beſucht hatte, nichts über jene Geheimniſſe ausgemacht ſahe;

und dieſe Stimmung kam immer wieder zurück, ſo oft ich nur ſelbſt durch die Natur, die ſo lebhafte Symbole eines Unendlichen, einen Fortgang zum Unbeſchränkten den Sinnen vorhält, an jene Fragen, für mich ſelbſt etwas Gewiſſes zu beſtimmen, lebhaft und traurig genug erinnert wurde. Das Reizbare, beſonders für die Schönheiten der Natur empfängliche Temperament, das ſie mir ſelbſt, dieſe allgemeine Geberin des Guten, verliehen hatte, konnte nicht anders, als jenes mich unablaßlich begleitende und in mein Herz gleichſam gegrabene Gefühl verlebendigen, und es noch ſtärker und rührender machen. Ueberall, wo ich die Natur in ihren großen und kleinen Erſcheinungen, die den empfindſamen Menſchen ſo ſtark rühren müſſen, ſahe, war daher jenes Gefühl der Wehmuth das Kolorit, mit dem meine übrigen Gedanken und Empfindungen tingirt waren. Mit der Natur leben, und Philoſophie haben, war mir in dieſer Epoche des Zuſtandes Eins und daſſelbe. In den lebendigen ſprechenden Bedeutungen der Natur ſahe ich den Stellvertreter des Ueberſinnlichen, oder jenes Ueberirrdiſchen, der für meine Vernunft damals noch zu hoch lag.

In einem ſolchen Zuſtande des Herzens, wo die

Natur zugleich angemeſſene Geiſteskräfte verliehen hat, philoſophirt man mehr, als daß man Philoſophie weiß. — Man hätte denken ſollen, daß ich eben damals in dieſer Epoche der bangen Zweifelſucht, der Ungewißheit, des ſtäten Suchens in Reſultaten zu allen den Syſtemen geflohen wäre, die nur je von Denkern über das, was Philoſophie heißt, ſind aufgezeichnet worden. Allein auch dazu, zu einer ſolchen kalten Prüfung, zu einer ſolchen unthätigen Hingebung meiner ſelbſt, um jene Syſteme kennen zu lernen, war der damalige Zuſtand der Unruhe, der ſtäten Rührung nicht, die ſo lebendig war, daß ich kaum einen ruhigen Punkt faſſen konnte.

Glücklicherweiſe — denn ich kann es Glück nennen, da man leicht in einer ſolchen Lage ein ſchwärmender Thor und ein Philoſoph der Empfindſamkeit werden kann; denn wie nahe grenzt jener Zuſtand an einen ſolchen, wo die Einbildungskraft gar keine Grenzen mehr kennt! — glücklicherweiſe, ſage ich, fiel mir aber nicht gar lange nach jener Epoche das damals ſchon allgemein geleſene (ich will nicht ſagen verſtandene) Buch in die Hände — Kants Kritik der reinen Vernunft. Fragmentariſch las ich denn hier einzelne Theile, mehr als

drey, viermal den erſten Theil über die transcendentale Aeſthetik — und ſo bildete ſich nach und nach, nach einem Zeitraum von zwey, drey Jahren, ohne daß ich die Kritik zehnmal oder nur einmal im Zuſammenhange (uno tenore) geleſen hätte, die Kenntniß, nach der mir jenes Buch deutlich und verſtändlich ſchien. — Ich erwarte hier nicht etwa Satyre, wie ich dieſes Buch nach einer ſolchen Rhapſodie von Lektüre gefaßt habe. Die Kritik der reinen Vernunft ſcheint mir unter allen Syſtemen dasjenige zu ſeyn, das man am erſten, wenn man es verſtehen will, nach einer allgemeinen Idee faſſen und von einem allgemeinen Punkte aus kennen lernen muß. Fängt man von den einzelnen Theilen an, und will ſo zu dem Ganzen, zu der Syntheſis aufwärts ſteigen: ſo wird man nie das Licht erhalten, das jene Philoſophie erleuchtet. Wie der Erfinder ſelbſt, ſo muß auch der Schüler, der jenes Syſtem ſtudirt, von der Idee des Ganzen anfangen, und den allgemeinen Geſichtspunkt inne haben. Dann ergiebt ſich das Einzelne von ſelbſt, und nichts bleibt unverſtändlich. Einbildungskraft, die ſelbſtthätig jene Idee bildet und das Ganze in einen Punkt zuſammenfaßt, zweytens Scharfſinn, der von dem Ganzen zum Einzelnen herabſteigt

Digitized by Google

und mit analytiſchem Geiſte den Zuſammenhang der kleinſten Theile und das Verhältniß derſelben zum Ganzen erörtert, ſcheinen mir die Vermögen zu ſeyn, die zum Verſtändniß der Kantiſchen Kritik helſen, ja es allein befördern können. Ohne die erſtere wird die ganze Kritik ein unverſtändliches Buch ſeyn, wenn man auch das ganze Buch dem Buchſtaben nach auswendig herſagen und wieder vorbuchſtabiren kann. Aber ohne das zweyte bleibt es eben ſowohl nur bey der allgemeinen Idee; dieſe löſt ſich in Dichtung, in ein allgemeines, unbeſtimmtes, unhaltbares Bild auf. Dort kommt der gemeine Kantianer zum Vorſchein, der ein Gypsabdruck von dem Buchſtaben des gelernten Geſetzes iſt; hier der entgegengeſetzte ſchwärmeriſche Kopf, der die Kritik in Romane kleidet.

Dieſe Art, wie ich meinen akademiſchen philoſophiſchen Curſus machte, und wie ich mehr ſelbſtthätig als aufnehmend die Kantiſche Kritik ſtudirte, und wie ich nachher meine übrigen Bemühungen einleitete, brachte aber eine eigne Manier in meinem Nachdenken hervor, eine Art von Originalität, (daß man mir dieſes Wort nicht übeldeute!) die nicht ohne Nachtheile und Vortheile zugleich iſt. Ich konnte ein Buch, das über irgend

einen philoſophiſchen Gegenſtand geſchrieben iſt, nicht eher leſen, bevor ich nicht ſelbſt mich über dieſen Gegenſtand orientirt und meine eigenen Gedanken darüber geſammelt hatte. Es hat daher im eigentlichen Verſtande gewiß keiner langſamer und geſchwinder zugleich geleſen, als ich: wenn ich nämlich dort die Zeit hinzurechne, die vorhergehet, ehe ich zu dem Leſen komme; hier aber die Zeit ſelbſt berechne, die ich über dem Leſen zubringe. Natürlich mußte aber eben dieſes deſto ſchneller vor ſich gehen, je mehr ich nur ſelbſt durch mein Nachdenken mit dieſem Gegenſtande, der in dem Buche abgehandelt wurde, bekannt geworden war, und alſo meine Gedanken nur wiederfand, oder wenn ſie im Widerſtreit mit demſelben ſtanden, um deſto leichter eben dieſes Abweichenden oder dieſes Widerſtreits wegen mich in den ganzen fremden Gedankengang finden konnte. Die Zeit aber, die ich vor dem Leſen zubrachte, war deſto mühſamer und gleichſam beſchwerlich für mich. Ich konnte Monate lang über eine Materie denken, über ihr gleichſam brüten, die Idee, welche der allgemeine Umriß des Gegenſtandes meines Nachdenkens war, ſchwebte immer vor meiner Seele, daß ich ihrer nicht los werden konnte; und während dieſer Zeit, wo ich einen ſolchen Gegenſtand

vor mir hatte, war ich auch nicht vermögend, mit irgend etwas anderm mich zu beſchäftigen, irgend etwas anderes zu bearbeiten, — ich war ganz einem und demſelben Gegenſtande, und alles andere wurde zur künftigen Zeit bey Seite gelegt. Auch hier kenne ich eine eigene Erſcheinung, die vor dem eigentlichen Nachdenken über einen Gegenſtand, vor der Bearbeitung deſſelben in meiner Seele vorhergieng. Die Idee von dem Gegenſtande, auf welche ich fiel, und welche mir mehr oder weniger eine bisher unbekannte Anſicht der Dinge zeigte, war bey ihrem Kommen mit einer ſolchen Erſchütterung meiner Aufmerkſamkeit verbunden, daß es nur die Idee war, die mich mehrere Tage lang begleitete. Ich fürchtete mich gleichſam, ſie zu analyſiren; ich mußte einen Punkt abwarten, wo ſich die Idee vor meiner Seele fixirt hatte. Ein eigenes Gefühl aber iſt es, das ich ſelbſt nicht beſtimmen kann, welches mir ſagt, daß ich den Gegenſtand weit genug verfolgt, daß ich ihn durch Nachdenken erſchöpft habe. Ein Buch von zwanzig und mehreren Bogen kann ich dann ohne Aufenthalt innerhalb vierzehn Tagen niederſchreiben, nachdem ich freylich vorher vielleicht ein halb Jahr den Gegenſtand deſſelben mit mir herumgetragen, und jede Seite des Buchs faſt in

Digitized by Google

meiner Seele kopirt habe. — Dieſe Art zu ſtudiren iſt in der That ein Kennzeichen der Einſeitigkeit, eine Art der Beſchränktheit, und kann zur Einſeitigkeit, zur Beſchränktheit führen; und ich glaube wohl, daß es eine entgegenſtehende Art von Köpfen giebt, die bey aller Lebhaftigkeit des Geiſtes, bey aller Energie, die ſie auf einen Gegenſtand innerhalb eines gewiſſen Zeitpunktes verwenden, mit einer alles umfaſſenden Geiſteskraft in dieſer nämlichen Zeit ſich zugleich dem Leſen anderer Bücher, dem Nachdenken über andere Gegenſtände hingeben und hinlaſſen können, ohne im mindeſten ihrer Originalität oder dem einen Gegenſtande, der jetzt beſonders der Gegenſtand ihrer Mühe iſt, etwas zu vergeben. Ich aber konnte in einer ſolchen Zeit weder Kompilator ſeyn, noch mein Nachdenken mit andern Gegenſtänden theilen, noch auch das ſeyn, was man Stubengelehrten nennt. Fremd, ohne Theilnahme in der größten und mir vertrauteſten Geſellſchaft, habe ich gefunden, daß ſich gerade da meine Ideen in einem leichteſten Schwunge entwickeln, und daß ich da äußerlich in Geſellſchaft innerlich am thätigſten und in mir am einſamſten ſeyn kann.

Natürlich iſt es aber, daß bey einer ſolchen Art des

Nachdenkens derjenige, dem ſie eigen iſt, eine gewiſſe Originalität behaupten, d. h. daß er mehr auf beſondere, unbekannte Anſichten der Dinge, als die bisher im Umlaufe geweſen, und die zehnmal vorgetragen und populariſirt worden ſind, kommen muß. Mir iſt es natürlich, daß ein ſolcher, der mehr für ſich denkt, als andern nachdenkt, gewiſſe ganz eigene Geſichtspunkte erhalten muß, nach denen er die Dinge betrachtet. Und ſo erkläre ich mir, daß ich es mit einem Beyſpiel erläutere, die eigene Denkart Maimons, die eigenen Anſichten, die er überall in ſeinen Schriften über philoſophiſche Gegenſtände verbreitet.

Wenn ich alſo oben ſagte: man richte und beurtheile mich nach meinem Geſichtspunkte, nach meiner Denkart: ſo wollte ich damit ſo viel andeuten, man orientire ſich erſt in dem allgemeinen Geſichtspunkte, aus dem ich die Sache betrachte; man ſuche erſt ſich mit dem Standpunkte bekannt zu machen, auf dem ich ſtehe, und aus dem ſich mir die Anſicht der Dinge zeigt; man beurtheile mich aber nicht nach dem allgemeinen, jetzt eben geltenden Geldcurs von angenommenen Meinungen und autoriſirten Sätzen.

Da ich während meines akademiſchen Lebens als

Lehrer

Lehrer auch den Beruf fühlte, Vorleſungen über Logik und Metaphyſik zu halten, und mit dieſem Berufe ſich zugleich die Pflicht darſtellte, aus eigener Ueberzeugung dasjenige, was ich vortragen würde, vorzutragen: ſo fand ich leicht, nachdem ich mit der Logik gleichſam Rechnung anſtellte, daß ſie unter allen den Wiſſenſchaften, die wirklich dieſen Namen verdienen, gewiß diejenige iſt, wenigſtens nach dem, wie ſie in den Kompendien insgeſammt aufgeſtellt wird, die dieſen Namen am wenigſten verdient. Dieſes anfängliche Reſultat des Nachdenkens, das mir das rhapſodiſche, das unwiſſenſchaftliche, das hiſtoriſche dogmatiſche Aufzählen in allen Kompendien der Logik zeigte, fand ich nachher auch beſtätigt durch eine Stelle in einer Schrift von Maimon. Wie ſoll aber nun dieſer innere Zuſammenhang, dieſe wiſſenſchaftliche innere Verbindung der einzelnen Lehrſätze und Kapitel der Logik zu Stande gebracht werden? Mittelſt der Abſtraktion ergiebt ſich ein ſolches Syſtematiſche nicht; nur durch die Reflexion, indem man nach den logiſchen Formen ein formelles Geſchäft des Denkens anſtellt, und auf dieſes Fortſchreiten in dieſem formellen Handeln des Denkens reflektirt, kann allein dieſer wiſſenſchaftliche Zuſammenhang begründet

werden. Einen ſolchen Verſuch der Reflexion, der für mich jezt noch Gültigkeit hat, ſtellte ich an; ich theilte ihn nach ſorgfältiger Prüfung dem philoſophiſchen Publikum in meinen „Beyträgen zur kritiſchen Philoſophie und insbeſondre zur Logik“ mit; aber eben hier merke ich an, daß dieſer Verſuch von den meiſten Rezenſenten in ſeinem Standpunkte iſt verkannt worden. Man beurtheilte ihn faſt allgemein nach der gewöhnlichen dogmatiſchen Denk- und Lehrart, die in den Kompendien der Logik herrſchend iſt. In der Jen. allgem. Lit. Zeitung wurde er von einem jugendlichen, nicht vielbedeutenden Rezenſenten als das Produkt des lächerlichſten Kopfes ausgeſchrien; in der Berliner deutſchen Bibliothek aber auch wieder als eine Erſcheinung des ſcharfſinnigſten Denkers, der ſelbſt dem Rezenſenten über manches in der Kantiſchen Kritik Licht ertheilt habe, bekannt gemacht. Da ich aber gegen dieſe beyden Urtheile Mißtrauen habe, und beſonders gegen das leztere, weil es zu vortheilhaft iſt: ſo will ich, wie der Mathematiker, in ungewiſſen großen Zahlen, die mittlere nehmen.

So nach dieſer mir eigenthümlichen Denkart und der Methode im Nachdenken entſtanden auch die übri-

Digitized by Google

gen Produkte, die der größere oder kleinere Theil des Publikums von mir kennt. Und ſo wenig ich mit allen dieſen Produkten, beſonders ihrer Sprache, ihrer Einkleidung, des Styls wegen zufrieden bin, ſo wegwerfend ich in dieſer Rückſicht ſelbſt über eins meiner neueſten Produkte, „die Kritik der chriſtlichen Offenbarung u. ſ. w.“ urtheilen möchte: ſo ſchäme ich mich doch nicht, Verfaſſer von ihnen zu ſeyn; und ich bekenne hier ohne alle Affektation der Selbſtbeſcheidenheit, daß ich noch jezt, da die längſt verfloſſene Herausgabe die Eigenliebe des Autors vertilgt hat, manches Haltbarere in ihnen finde, als in anderen Schriften, die die gleiche Materie abgehandelt haben.

Mein Freund, Herr Prof. Pöliz, fordert am Schluß ſeiner Abhandlung (ſ. IV. Abhandl.) die Rezenſenten auf, ſeinem Verſuche, oder der Philoſophie überhaupt, als der humanſten Wiſſenſchaft, keinen Flecken wider die Humanität anzuhängen. Und ich glaube, daß ihm ſeine Bitte wird zugeſtanden werden. Ich muß hier das Wort „zugeſtanden“ nehmen; denn es ſcheint in der gelehrten, und beſonders leider! der philoſophiſchen Welt dahin gekommen zu ſeyn, daß man eine Humanität kontrahiren und Verträge ſchließen kann. Allein,

mir kann ich nicht anmaaßen, daß eine ſolche rechtliche Bitte ſo ganz gleich dürfte bewilligt werden. Denn die Freyheit, mit der ich überall in meinen Beyträgen zur Geſchichte der Philoſophie geſprochen habe, wird hie und da Anſtoß finden. In der erſteren Abhandlung „Was heißt: Geſchichte der Philoſophie?“ habe ich einiges wider eine Erklärung von Reinhold, von Goeß, von Buhle u. ſ. w. erinnert; in der zweyten Abhandlung meine Unzufriedenheit wider die Begründung der Beurtheilungsprinzipien der Offenbarung, von Fichte, Niethammer, Tieftrunk u. ſ. w. gezeigt. Und bedarf es mehr, um nicht in irgend einem der gelehrten Inſtitute für dieſe Licenz und dieſe Verwegenheit, daß man nicht Autorität anerkannt, ganz ſtreng beſtraft zu werden, d. h. daß nach dem Wiedervergeltungsrechte unſer Theil der Bemühungen in der lächerlichſten Form als vergebliche ſeichte Bemühungen eines unbedeutenden Schriftſtellers dargeſtellt werden? — Bey allen dergleichen Ereigniſſen des Tages kann ich mich aber in der That leicht tröſten, und die Sentenz Hrn. Maimons, die er mir einmal zuſprach, um mich in meinem eigenen Gange des Nachdenkens aufzumuntern, kommt mir hier zu Statten.

Digitized by Google

Dieſe Gelegenheit, die ich außerdem ſehr theuer bezahlen müßte, kann ich aber auch ſehr gut benutzen, um eben dieſem meinem Freunde Maimon, den ich in Abſicht ſeines Scharfſinns ſo ſehr bewundere, ob ich gleich nicht alle die Sätze, die er behauptet, unterſchreiben kann, hier öffentlich die Verſicherung zu geben, daß, ſobald als ich nur nach einem wiederholten Studium ſeines neueſten Werks Urſache finden werde, mein Urtheil zu ändern, das ich in einigen öffentlichen Rezenſionen mit aller Freymüthigkeit, wozu er mich ſelbſt aufgefordert hatte, mitgetheilt habe, ich mit eben ſo vieler Freymüthigkeit und Verläugnung meiner ſelbſt, die der Denker der Wahrheit alſo auch ſich ſelbſt ſchuldig iſt, jene Aenderung des Urtheils öffentlich bekannt machen werde. Uebrigens darf ja aber auch dieſer Denker kein individuelles Urtheil, denn individuell bleibt jede Rezenſion, in irgend einer Rezenſion über irgend eins ſeiner Werke fürchten; da es gewiß iſt, daß ihm die Philoſophie ſehr viel verdankt, und daß die Unſterblichkeit ſich längſt ſchon ſeines Namens eigen gemacht hat.

Der letzte Punkt, den ich hier berühren möchte, und der ſo ganz mit meiner inneren Art, die Dinge anzuſchauen und zu betrachten, mit meiner Art, mich zu

orientiren, übereinkommt, iſt der, daß, wenn ich eine Zeitlang mit der Philoſophie gelebt habe, ich dann auch gern wieder ſehe, wie ſich die Natur mit jenen Spekulationen zuſammenreimt. Es ſcheint mir, daß die Philoſophie nur dann erſt den höchſten letzten Endpunkt gefunden hat, wenn ſie zwiſchen ſich und der Natur, die ſo deutliche Bilder und Analogien eines Unbedingten, Unbeſchränkten an ſich trägt, ein harmoniſches Band geknüpft, und ſo zwiſchen ſich und der letztern, ohne daß ſie doch um dieſer willen philoſophirt, Frieden und Eintracht geſtiftet hat. Ich habe dann immer gefunden, wenn ich nach ſolchen Abſtraktionen in der Natur ausgeruhet und mich mit ihr wieder bekannt zu machen geſucht habe, daß ſie ſehr gut, ohngeachtet beide ihren eigenen Gang gehen, mit der Philoſophie zuſammenſtimmt, und daß zwiſchen den natürlichen, nicht philoſophirenden, Menſchen und dem abſtrakten ſpekulativen Philoſophen ein Band Statt findet, welches durch keine Kraft zerriſſen werden kann. Ich weiß nicht, — iſt das Reſultat in einem ſolchen Orientiren mit der Natur und der natürlichen Denkart, — ob Dinge außer mir ſind; ich weiß nicht, was ſie ſind? ich bin tranſcendentaler Idealiſt der Philoſophie nach, wo ich niemals aus der innern

Denkart zu den Dingen außer mir überſpringen kann; aber ich bin Realiſt der natürlichen Denkart nach, wenn ich nicht philoſophiere, wenn ich nicht durch Beweiſe die Erfahrung außer mir zu begründen ſuche, wenn ich blos mit meinen Sinnen leidend gleichſam die Außenwelt aufnehme, und auf ihrer Oberfläche mit meinen Sinnen hinſchwebe. Sobald ich freylich aus dieſer natürlichen Denkart, aus dieſem Naturzuſtande, daß ich ſo ſage, heraustrete, und meinen Glauben, das Daſeyn einer Außenwelt durch Gründe zu erhärten ſuche, ſobald ich denke über das Verhältniß der Dinge zu mir: ſo werde ich Dogmatiker, wenn ich dann noch die äußere von mir unabhängige Sinnenwelt ſtatuire, und ich muß hier nach der Philoſophie transcendentaler Idealiſt ſeyn, der alles als Erſcheinung annimmt. Es ſcheint mir ſo zwiſchen der äußeren vor ſich Statt habenden Sinnenwelt und dem Philoſophen ein negatives Verhältniß Statt zu finden, daß ſie einander nicht widerſprechen, wie zwiſchen der theoretiſchen Philoſophie und der praktiſchen, wo jene dieſe ebenfalls durch den Mangel des Widerſpruchs zuläßt. Wie aber nach der theoretiſchen Anſicht der Dinge alle Freyheit geläugnet werden muß; ſo müſſen auch nach der Philoſophie (d. h. ſobald ich mich

auf Beweiſe einlaſſe) die Dinge an ſich geläugnet werden. Bey dieſem Läugnen bleibt aber immer die Möglichkeit, welche aber anderswoher zur Wirklichkeit erhoben werden muß; und dieſes geſchiehet, was die Freyheit betrifft, in der praktiſchen Philoſophie, und was die äußere Sinnenwelt (die Dinge an ſich betrifft) in der natürlichen, nicht philoſophirenden Denkart. So alſo, glaube ich, harmoniren Erfahrung und Philoſophie: indem zwiſchen ihnen ein negatives Verhältniß Statt findet. In dieſer natürlichen Denkart und dem Aufnehmen der Außenwelt als eines Dinges an ſich bin ich gar nicht Dogmatiker. Denn Dogmatismus iſt nur eine philoſophiſche Denkart, ſobald als ich beweiſen, demonſtriren will. Ich weiß nicht, ob Kant auf dieſe Realität der Dinge außer uns der natürlichen Denkart nach hingedeutet hat, wenn er ſagt, daß wir ſelbſt die Möglichkeit der Dinge außer uns als ein regulatives Princip annehmen können, um nicht die Erſcheinungen über alles auszubreiten, und ſo tranſcendent zu werden.

In einer ſolchen Lage des Orientirens mit der Natur, unter welchem Worte „Natur“ ich auch den allgemeinen Charakter der Menſchheit verſtehe, der ſich in den ſo mannichfaltigen und doch immer gleichen Erſchei-

Digitized by Google

nungen äußert, habe ich auch nicht anders als mich zu der Annahme und zu dem Glauben einer Offenbarung bekennen können. Der unendliche Geiſt des Menſchen, wenn ihm einmal Poſtulate und Poſtulationen verſtattet werden, kann nie anders, als in einem letzten gewiſſen Poſtulate, das alle ſeine Anſprüche befriedigt, das ihm die höchſte letzte Gewißheit giebt, endigen. Es iſt ein Objekt da, an das ich glaube, welches mir das, was ich von dem Daſeyn Gottes und dem Eintreten eines vollendeten höchſten Gutes poſtulire, zuſichert; es iſt eine Offenbarung da, die ich durch meine Vernunft ſelbſt fordere und heiſche: — dies ſcheint mir ein allgemeines Reſultat des Charakters der Menſchheit zu ſeyn, das ſehr gut mit der Philoſophie beſtehet, und welches ich in meiner Kritik der chriſtlichen Offenbarung zu erweiſen mich bemühet habe, oder, deſſen Gründe ſich mir von ſelbſt ergeben haben.

Und ſo nach dieſer kurzen Darſtellung meiner Denkart, was Philoſophie und philoſophiſche Gegenſtände betrifft, übergebe ich folgende Beyträge dem philoſophiſchen Publikum, und dieſe Einleitung meinen Freunden. Dieſe um Humanität zu bitten, wäre Verdacht gegen die Humanität ihrer Denkart ſelbſt.

Digitized by Google

Aber das philoſophiſche Publikum, das mich nicht kennt, um freundſchaftliche Aufnahme dieſer Einleitung zu erſuchen, möchte ein Unternehmen ſeyn, das keinen Erfolg hat. Denn bey aller Philoſophie, bey allem philoſophiſchen Charakter unſers Zeitalters iſt doch immer das Ich, die Eigenliebe der Brennpunkt, in dem ſich alles bricht, und nach dem mehr oder weniger mild und theilnehmend die Strahlen aufgefangen, und mehr oder weniger heiß und verſengend reflektirt werden.

Wittenberg, den 12ten April 1798.

J. C. A. Grohmann.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung. Von Grohmann. . . . . Seite III

I. Was heißt: Geſchichte der Philoſophie. Von Ebend. . 1

II. Verſuch einer philoſophiſchen Geſchichte der Beurtheilungsprincipien über Offenbarung. Von Ebend. . 79

III. Verſuch einer Angabe der vorzüglichſten unterſcheidenden Hauptpunkte der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie. Von Ebend. 158

IV. Ueber den Streit zwiſchen dem formellen und gemiſchten Princip in der Moral. Von Pölitz. . . . 186

V. Das Naturrecht als Ideal aller Rechtswiſſenſchaften. Von Ebendemſ. 229

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Was heißt:
Geſchichte der Philoſophie?

Es iſt das wahre Kindheitsalter des Menſchen, wo er ſich wie das aufwachſende Kind an ſeiner Thätigkeit freuet, ohne ſich nach dem Zweck und dem Ziel ſeiner Geſchäfftigkeit zu fragen, — Maſſen aufzuthürmen, die er endlich nicht mehr überſehen kann, bis er vor ihnen zurückſchwindelt und in eine Art von Ruhe verfällt, wo mit dämmernden Schein die Reflexion anhebt, »wie er ſich an dieſen Maſſen geübt, woher ſie gekommen?« daß nun Geiſt und Leben, Ordnung in jene durch rege Geſchäfftigkeit hingeworfenen Steinmaſſen kommt oder gleichſam Deukalioniden ſtatt Steine aufſtehen. So finden wir eine unüberſehbare Reihe und Kette von geſchriebenen Weltbegebenheiten, an deren ſich verlierender Weite und immer noch zunehmenden Umfang der Philoſoph ahndet, daß die Nachkommen nur die bezeichnetern Maſſen ausheben werden, um an ihnen als Dokumenten die Erziehung oder das

Digitized by Google

Beſſerwerden des Menſchengeſchlechts zu bewähren*): ſo iſt ein Labyrinth von philoſophiſchen Meinungen, Syſtemen und ſich einander ſelbſt verdrängenden gezeichneten Umriſſen und Gemälden des menſchlichen Lebens und Geiſtes da: und nun erſt, nachdem man vor dieſen Maſſen zurückſinkt, hebt die Geſchichte als Begleiterinn der Reflexion an, welche uns an die dunkeln verborgenen Stellen führt, aus denen ſich jene Laſten erhoben haben. Dort ſehen wir die ſogenannte pragmatiſche Geſchichte der Weltbegebenheiten, die nicht mehr nachzeichnen will, was da iſt, ſondern nach eigenen genommenen Rückſichten Perioden feſtſetzt, die für die Erziehung und das

*) Kl. Schriften v. J. Kant (1793): Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. »Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr Geſchichtskundig ſeyn müßte) noch aus einem andern Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einem jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſere ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſeyn dürften, nur aus dem Geſichtspunkte deſſen, was ſie intereſſirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen.« Ein nach dieſer Idee angeſtellter Verſuch der pragmatiſchen Weltgeſchichte ſind die »Grundlinien zur pragm. Weltgeſchichte, u. ſ. w. von K. H. L. Pölitz. 1795.«

Digitized by Google

moraliſche Fortſchreiten des Menſchen einen Beglaubigungsbrief abgeben: hier die Geſchichte der Philoſophie, welche ebenfalls von jener auf uns zudrängenden Menge der Syſteme und philoſophiſchen Lehren Rechenſchaft ablegen und eine leichtere Ueberſicht über dieſelben verſchaffen will. — Ob dieſe Geſchichte der Philoſophie in ihren bisherigen Unternehmungen glücklich geweſen und mit dem verſuchten Gange der pragmatiſchen Weltgeſchichte gleiche Fortſchritte gethan, wage ich jetzt noch nicht zu entſcheiden; aber eine angeſtellte Betrachtung in folgenden Erörterungen wird zeigen, was man ſich im Fall einer aufgegebenen Entſcheidung jener Frage zu antworten habe.

Ich halte die Unterſuchungen und Antworten auf die Fragen, welche die kritiſche Philoſophie in ihren Verehrern und Anhängern — die den einmal entflammten Reformationsgeiſt überall mit hinnahmen, auch da, wo nichts zu reformiren gab und wo eine Reformation nur eine Reſtauration des Alten nöthig gemacht hätte, wie ich die projektirten Reformen in der Methode und der bisherigen Behandlungsart der allgemeinen Weltgeſchichte hieher rechne — rege gemacht hat, noch nicht für ſo vollendet, daß jede andere wiederholte Unterſuchung wäre überflüßig gemacht worden, die, wenn auch nicht an neuen Reſultaten reich, doch das Alte und von andern ſcharfſinnigen Männern vorgetragene berichtigte und nach ſeinem ganzen Umfange und ſeinen Quellen erſchöpfte. Unter die noch nicht vollendeten Unterſuchungen und Beantwortungen der Fragen, welche letztere man vielleicht einer eiteln philoſophiſchen Neugierde, die alles mit ihrem Lichte beleuchten will, zu danken haben möchte, rechne ich denn auch die Erörterungen der Fragen: »ob und in wieferne die bisher nach Chronologie behan-

delte Weltgeſchichte eine ſyſtematiſche Form annehmen könne und müſſe — in wiefern eine Geſchichte der Philoſophie a priori möglich ſey?« und die geſetzmäßigere Frage: »welche Methode für eben erwähnte Geſchichte der Philoſophie die zweckmäßigſte oder vielmehr die nothwendige ſey?« welches letztere ſich dann, wenn es gewiß und unzweifelhaft ſollte beantwortet werden, ſich in eine vollſtändige Zergliederung des Begriffs der »Geſchichte der Philoſophie« als der Quelle der Beantwortung auflöſen müßte.

Nicht ungerecht gegen die großen Verdienſte eines Reinhold, der, ſo viel ich weiß, zuerſt der Geſchichte der Philoſophie nach einer genaueren philoſophiſchen Beſtimmung dieſes Begriffs eine beſſere und ſelbſt der Philoſophie würdige Methode zuzuführen ſuchte, — nicht undankbar gegen die Bemühungen eines Fülleborn, Goeß, u. ſ. w., halte ich doch dafür, daß hier noch Manches zu ergänzen, ja zu berichtigen, genauer, wo nicht anders, zu erörtern übrig geblieben iſt. Und dieſe Erörterung nehme ich denn mir in folgender Unterſuchung vor; dieſe Erörterung iſt zu ſchöpfen, wenn nach meiner Meinung dieſe ganze Materie in ihrem erſten Grunde erſchöpft werden ſoll, aus den vorläufig von jener Frage unabhängig angeſtellten Unterſuchungen, »was iſt Syſtem, was Methode, Wiſſenſchaft, — worinnen beſtehet der Stoff der Geſchichte und insbeſondere der Stoff der Geſchichte der Philoſophie, — welche von jenen verſchiedenen Formen paßt zu dieſem Stoffe und iſt ihm gemäß, u. ſ. w.?« Denn das iſt wohl klar, daß jeder eigene Stoff auch eine eigene beſondere Form, in der er behandelt werde, haben müſſe, daß nicht jede beliebige Behandlungsart auf jeden Gegenſtand paßt und nicht jeder Stoff in eine willkührliche Form

Digitized by Google

zu zwingen iſt. Eine ſolche von den Quellen an verfolgte Unterſuchung iſt aber auch nöthig, und ſie kann nur allein und ſie muß das widerlegen oder beſtätigen, was von der Möglichkeit der ſyſtematiſchen und wiſſenſchaftlichen Form der allgemeinen Weltgeſchichte, — von der Möglichkeit einer Geſchichte der Philoſophie a priori iſt geſprochen worden, und das nur allein rein und gewiß beſtimmen, was die Geſchichte der Philoſophie (ſonſt philoſophiſche Geſchichte benannt!) nach ihrem genau erörterten Begriffe für eine Form und Behandlungsart haben müſſe.

Der Begriff »Wiſſenſchaft« in ſeiner formalen Beſtimmung kann nur etwas ſeyn, was a priori gegeben iſt: denn es iſt nicht denkbar, wie etwas das abſolute gewiſſe Grenzen hat und feſten unauflösslichen Zuſammenhang innerhalb der Grenze gebietet, etwas von der Erfahrung, aus dem zufälligen Zuſammenhange der Dinge und der nie gewiß dokumentirten beſtimmten Grenze derſelben abſtrahirtes und geſchöpftes ſeyn ſolle. Nicht allein das, was Wiſſenſchaft iſt, was in der Wiſſenſchaft auftritt, ſondern auch der Begriff und die Form der Wiſſenſchaft muß etwas a priori Gegebenes ſeyn. Syſtem nämlich oder Wiſſenſchaft, von allem materiellen Inhalt abſtrahirt, iſt das abſolute unüberſchreitbare Ganze mit feſten unveränderlichen Zuſammenhange alles des, was innerhalb dem Ganzen liegt. Ein ſolcher Begriff kann nicht aus der Erfahrung, die immer fortſchreitet, wo nie alles rein aufgefunden werden kann, geſchöpft ſeyn. Wenn Wiſſenſchaft, materiell betrachtet, ein Inbegriff von ſynthetiſchen Kenntniſſen iſt: ſo fragt es ſich nun, welcher Stoff zu dieſer Form, als einem unüberſchreitbaren und innerhalb den Grenzen feſtverbundenen Ganzen, paßt? Denn bey analytiſchen Zerglie-

Digitized by Google

derungen oder Erklärungen reiner Begriffe iſt wohl abzuſehen, wie die Erklärung jederzeit keine weitern und engern Grenzen haben könne, als der reine von der Erfahrung unabhängige Begriff hat; aber bey einem Stoffe, der ſynthetiſch fortſchreitet, iſt es nicht abzuſehen, woher er ſollte geſchöpft ſeyn, um jenen Begriff von Wiſſenſchaft zu realiſiren. Es iſt keine lange Schlußreihe nöthig, um darauf zu kommen, daß, wenn Wiſſenſchaft die Beſtimmung von ſynthetiſchem Fortgange, von wirklichen Kenntniſſen in ſich ſchließt, dieſe Kenntniſſe aber nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn können, da dieſe der formellen Beſtimmung der Wiſſenſchaft zuwider nimmermehr in ein überſchreitbares Ganze von feſtem Zuſammenhange der Theile zu bringen ſind — das, was ſich in jene reine Form ſchicken ſoll, nur a priori gegeben, und dieſes a priori Gegebene wieder weiter nichts als Formen, Geſetze, (urſprüngliche Handlungen des menſchlichen Geiſtes, oder das, was ſich aus dieſen urſprünglich ableiten läßt), — d. h. Begriffe und die formellen einzelnen Beſtimmungen der Anſchauungen ſeyn könne. Der formelle Begriff von Wiſſenſchaft als eines Syſtems kann ſelbſt nur durch und mit dieſen a priori gegebenen Begriffen, in wiefern ſie als a priori gegeben beſtimmte gewiſſe Grenze haben und auch innerhalb der Grenze nichts mehr hinzukommen kann, was etwa die beſtimmte Ordnung und das Syſtem änderte, gegeben ſeyn, ſo daß hier Form und Stoff zuſammen eingreifen, der formelle Begriff der Wiſſenſchaft nur von dieſer a priori beſtimmten feſten Einheit der Begriffe gleichſam abſtrahirt iſt. Nichts alſo, als was a priori gegeben iſt, kann auf die Beſtimmung und den Namen »Syſtem, Wiſſenſchaft« Anſpruch machen; die feſte beſtimmte Form mit den abſoluten Grenzen und dem gewiſſen

Digitized by Google

innern Zuſammenhange weiſt auf dieſes a priori Gegebene als den einzigen möglichen Stoff der Wiſſenſchaft hin, und dieſer Stoff wieder, als von dem nur der Begriff »Syſtem, Wiſſenſchaft« hergenommen iſt, auf die einzige mögliche Form des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs und der ſyſtematiſchen, nothwendig beſtimmten, unbedingten Einheit. Nur allein alſo entweder die ſynthetiſche Beſtimmung und Auseinanderſetzung des a priori Gegebenen nach Begriffen und nach der Konſtruktion der Begriffe, oder das, was unmittelbar nach dieſen Begriffen und nach der Konſtruktion der Begriffe beſtimmt und abgeleitet wird, kann Syſtem, Wiſſenſchaft genannt werden: es iſt weiter kein anderer Stoff denkbar, auf den dieſe formelle Beſtimmung anwendbar wäre. Die einzige mögliche Form bey dem a priori Gegebenen iſt Syſtem, Wiſſenſchaft, und es iſt in gar keine andere Form paſſend. Form und Stoff beſtimmen ſich hier ſelbſt. — Wenn man Wiſſenſchaft als die ſyſtematiſche Kenntniß aus Begriffen oder Principien erklärt: ſo ſcheint mir erſtlich ein Erfolg aus der reinen Beſtimmung der Wiſſenſchaft in die Erklärung aufgenommen zu ſeyn; nämlich das Merkmal, »aus Begriffen, Principien« welches erſt aus der Beſtimmung der Wiſſenſchaft als eines abſoluten mit feſtem Zuſammenhange ſeiner Theile beſtimmten Ganzen fließt, daß nämlich nur a priori gegebene Begriffe den Gegenſtand oder den Stoff von einer Form, die Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, ausmachen können. Zweytens aber auch, ſelbſt wenn dieſer Erfolg in die reine Beſtimmung des Begriffs »Wiſſenſchaft« aufgenommen werden dürfte, ſcheint es mir zu eng, indem nun die Mathematik, als die nach der Konſtruktion von Begriffen verfährt, von dieſer Beſtimmung und Form »Wiſſenſchaft, Syſtem« ausgeſchloſſen wird.

Digitized by Google

Die alleinige reine Beſtimmung des Begriffs »Wiſſenſchaft oder Syſtem« iſt das unüberſchreitbare abſolute Ganze mit dem feſten unauflöslichen Zuſammenhange deſſen, was innerhalb den Grenzen jenes Ganzen liegt. Wenn man das Merkmal «Begriff, aus Begriffen« in die Erklärung aufnimmt: ſo vermengt man ſchon etwas materielles mit dem formellen, ſo nimmt man ſchon auf den Stoff, den Gegenſtand einer möglichen Wiſſenſchaft Rückſicht, der freylich entweder nur Begriffe oder Konſtruktion der Begriffe ſeyn kann. Der Gang in einer Wiſſenſchaft oder in einem Syſteme heißt wiſſenſchaftlich oder ſyſtematiſch. Das Merkmal des Stoffs, der für die Form der Wiſſenſchaft paſſen ſoll, muß höchſte abſolute Allgemeinheit ſeyn, daß keiner etwa etwas beſonderes aus ſeinen eigenen Mitteln, was ein anderer nicht beſitzt, hinzuthun, und ſo die Grenzen der Kenntniß erweitern, und in den Zuſammenhang der Theile hineinſchieben könne. Jeder Erfahrungsſtoff iſt alſo ſchon nach dieſem Merkmale von der Form einer Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen.

Etwas anderes iſt es, etwas ſyſtemmäßig oder nach einer Wiſſenſchaft, nach einem Syſtem behandeln, und etwas wirklich ſyſtematiſch und als Wiſſenſchaft, als Syſtem behandeln. Jenes heißt **Methode**. Der Methode dient nämlich eine allgemeine feſte Einheit gleichſam zum Ideal, nach der ſie das beſondere, den Erfahrungsſtoff behandelt. Zwiſchen der abſoluten feſten Einheit, die als Ideal von Syſtem vorgeſtellt iſt, und zwiſchen dem Stoffe, der behandelt wird, muß eine andere Einheit ſtehen, die eines Theils mit jener abſoluten **Einheit** in einigem Zuſammenhange ſtehet, theils ſich auch dem Individuellen des beſonderen Stoffs nähert: denn die allgemeine abſolute Einheit oder die reine

Form von einem Syſtem kann gar keine Anwendung haben auf das einzelne, empiriſche, zufällige. Die komparative allgemeine Einheit, die von der Erfahrung abſtrahirt oder gleichſam das Schema des reinen Begriffs und der Sinnlichkeit iſt, macht nun die **Vermittlung** aus, daß etwas Beſonderes nach der Idee eines Syſtems, einer Wiſſenſchaft, obſchon nicht ſelbſt als Syſtem, als Wiſſenſchaft, d. h. nur methodiſch behandelt werden kann. — Etwas methodiſch oder nach einer Methode behandeln, heißt alſo etwas nach dem Maaßſtabe einer komparativ allgemeinen Einheit, die aber nicht die abſolute Einheit des Syſtems iſt, aufſtellen. Die komparative allgemeine Einheit, welche die Methode giebt, iſt nämlich ein aus der Erfahrung nach einer reinen Kategorie geſchöpfter Begriff, der alſo auch verſchiedene Namen, verſchiedene Bedeutungen haben kann, da er materiell affizirt iſt: da hingegen die abſolute Einheit, welche die Form des Syſtems iſt, rein a priori nach dem geſchloſſenen Syſtem des im Vorſtellungsvermögen Beſtimmten ſelbſt geſchöpft iſt und gar keine Benennungen, Bedeutungen hat, ſondern blos eine reine Einheit iſt. Die komparativ allgemeine Einheit nämlich, welche die Methode giebt, kann z. B. nach Aehnlichkeit, u. ſ. w. genommen werden, wie in der Naturgeſchichte der Vögel; ſo daß ſie nun das Schema iſt, nach welchem die einzelnen Objekte geordnet und verbunden werden und welches zwiſchen der abſoluten feſten beſtimmten Einheit des Syſtems und dem Beſonderen, ganz Individuellen des Stoffes inne ſteht. Eine ſolche nach einer komparativen allgemeinen Einheit gepaarte Kenntniß heißt nun methodiſch, ſyſtemmäßig — nämlich nach dem Ideal eines Syſtems behandelt, nach der Idee der abſoluten Einheit, die aber nicht erreicht werden, ſondern der man

Digitized by Google

es gleichſam nur nachthun konnte. Eine Kenntniß, die nach einer ſolchen komparativen allgemeinen Einheit geſtellt iſt, kann nun aber deswegen nicht auf den Namen eines Syſtems oder einer Wiſſenſchaft Anſpruch machen, weil jene Einheit doch immer die Grenzen, welche den Stoff umgeben, offen läßt; ſie ſteckt nicht das Ziel ab, wo gleichſam die Einheit, oder in empiriſcher Beſtimmung, die Aehnlichkeit geſchloſſen iſt. Was kann nicht alles unter der Idee der Aehnlichkeit und nach ihr, z. B. in der Geſchichte der Vögel, geordnet werden? — ſie läßt immer noch mehr zu, ſie hört nicht auf, ihre Grenzen immer zu erweitern, je mehr man nur auffindet, das man in die Grenzen bringen kann. Aber anders iſt es bey der abſoluten Einheit des Syſtems, der Wiſſenſchaft. Da es hier keine unbeſtimmte allgemeine Einheit iſt, ſondern eine geſchloſſene mit feſten Grenzen, die nach dem Syſtem der im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Begriffe beſtimmt wird: ſo kann nicht mehr oder weniger in jener Einheit gleichſam geordnet werden, ſondern die Einheit giebt ſelbſt auf das Viele Anweiſung, das den Stoff der Kenntniß ausmacht, daß hier nun keine Erweiterung oder Verengerung der Grenzen möglich iſt. Zweytens ſtehet dieſe Einheit mit dem Stoffe, der nach ihr geordnet wird, in unmittelbarer Beziehung; allein jene komparative Einheit nur in mittelbarer Beziehung. Die abſolute feſte Einheit des Syſtems giebt ſelbſt Anweiſung, es kann nichts als das a priori Beſtimmte, die Begriffe und formalen Anſchauungen und was von beyden abgeleitet iſt, als Wiſſenſchaft behandelt werden, Stoff und Form lernen ſich gegenſeitig gleichſam ſelbſt kennen, und eins läßt das andere erkennen. Aber was bey der komparativen durch Induktion geſchloſſenen Einheit der Methode, der Aehnlichkeit z. B. nach welcher die Na=

turprodukte geordnet werden! Giebt der Begriff der Aehnlichkeit ſelbſt Anweiſung auf einen beſtimmten Stoff, wie die abſolute Einheit des Syſtems? Was kann nicht alles unter die Aehnlichkeit geordnet, und nach dieſer ſchematiſchen Einheit abgehandelt werden! Alſo auch dieſe ungewiſſere entferntere Beziehung der komparativen Einheit mit dem behandelten Stoffe macht, daß eine ſolche Methode, eine ſolche Syſtemmäßigkeit weit entfernt iſt von dem Syſtem und der Einheit der Wiſſenſchaft, die mit ihrem Stoffe Eins und ein unzertrennbares Ganze ausmacht. Nach dieſer entferntern, weiter geſtellten Beziehung zwiſchen der komparativen Einheit und dem individuellen beſonderen Stoffe, der verſchiedener Art ſeyn kann, kommt es auch, daß zwiſchen dem einzelnen Stoffe und der allgemeinen Einheit, unter welche jener befaßt wird, ein vermittelndes Zwiſchenmerkmal, ein ſchematiſirter Begriff ſtehen muß, welcher eines Theils mit dem beſonderen einzelnen Stoffe Verbindung hat, andern Theils aber auch das allgemeine, ſinnliche, charakteriſtiſche Merkmal der Allgemeinheit ausmacht. Wenn z. B. in der Naturgeſchichte der Vögel dieſe nach Aehnlichkeit ſollen geordnet werden, ſo fragt es ſich: was iſt das Schema, das die Anwendung der allgemeinen Einheit, des Begriffs »Aehnlichkeit« auf das einzelne beſtimmte Objekt vermittelt; denn eine ſolche Vermittlung muß doch da ſeyn, da die Einheit, der Begriff »Aehnlichkeit« nicht ſchon ſelbſt den beſtimmten Stoff giebt, wie bey der abſoluten Einheit des Syſtems dies der Fall iſt. Und eine ſolche Vermittlung muß nun eines Theils das allgemeinſte Merkmal der Aehnlichkeit ſeyn, um mit der komparativen Einheit, der Idee, nach welcher die Objekte ſollen geordnet werden, zu harmoniren; andern Theils muß es aber auch mit dem beſondern ein-

Digitized by Google

zelnen Stoffe oder Objekte in einem ſolchen Verhältniſſe ſtehen, daß es ein gewiſſes und von ihm nicht zu trennendes Merkmal, ein Charakter ſeiner individuellen Eigenheit, zugleich aber das allgemeinſte Merkmal der Gattung iſt. So iſt nun z. B. in dieſer genannten Geſchichte der Vögel die Gleichartigkeit oder Verſchiedenheit in Abſicht auf die inneren nothwendigſten Lebensorgane das vermittelnde Schema der Aehnlichkeit, nach welcher nun dieſe Geſchichte methodiſch, ſyſtemmäßig oder nach der Idee der abſoluten Einheit in einem Syſtem zu Stande gebracht wird. Die Methode oder die ſyſtemmäßige Behandlungsart nach der Form einer Wiſſenſchaft kann nun auf jeden beſondern Stoff als Erfahrungsobjekt angewandt werden; denn, obſchon in der Methodiſtik, daß ich es ſo nenne, von dem beſondern individuellen abſtrahirt und nur einer allgemeinen Einheit gleichgehandelt wird, daß alſo ſo Methode als Form mit Erfahrungsobjekten als einem beſondern Stoffe in Widerſtreit zu ſtehen ſcheint; ſo ſtehet doch jeder beſondere Stoff unter einem allgemeinen Geſetz, und nach dieſem allgemeinen Geſetze kann denn die Form der Methode oder Syſtemmäßigkeit auf jeden beſondern Stoff angewandt werden. Nur dies iſt aber zu merken, daß bey der Methode das beſondere gleich einem allgemeinen behandelt wird, und daß eben mittelſt dieſes allgemeinen, das an jedem Erfahrungsſtoffe, als unter einer Regel oder einem Geſetze ſtehend, betrachtet werden kann, die Anwendung der Form der Methode auf ihn möglich iſt. So wird in der Naturgeſchichte der Vögel, die nach Aehnlichkeit der Objekte ſyſtemmäßig behandelt wird, jedes einzelne Objekt als unter einer allgemeinen Regel oder Geſetz, wie z. B. unter dem der Gleichartigkeit, der Kontinuität, u. ſ. w. ſtehend, alſo als ein allgemeines betrachtet,

Digitized by Google

ohne aber doch daß die individuellen Beſtimmungen des Objekts wegfallen. Dieſes Allgemeine, da es empiriſch iſt und nur komparative Allgemeinheit hat, kann aber doch nicht Syſtem, ſondern nur Methode geben.

Jeder Erfahrungsſtoff kann in zwiefacher Rückſicht betrachtet werden; entweder als ein beſonderes, individuelles, oder, wie ſchon geſagt, als ein allgemeines, in wiefern er unter einer allgemeinen Regel ſtehet. Nach dieſer zwiefachen nothwendigen Eintheilung, wenn man ſich nämlich ſelbſt Rechenſchaft von den möglichen Formen der Kenntniſſe geben will, entſtehet daher auch nun eine zwiefache mögliche Form, nach der jeder Erfahrungsſtoff behandelt werden kann. Wird er nämlich nach ſeinem allgemeinen behandelt; ſo entſteht Methode, dieſe als Form wird auf ihn angewendet: ſoll er aber als beſonderer, einzelner Stoff aufgeſtellt werden; ſo kann jene Form nicht auf ihr angewendet werden, er muß in ſeiner individuellen einzelnen Beſtimmung bleiben, gerade ſo in der Ordnung den lokalen oder temporellen Verhältniſſen nach geſtellt werden, wie er wirklich in der Erfahrung ſich darbietet. Nach dieſem Unterſchiede iſt daher nun leicht zu beſtimmen, wenn und wo Syſtemmäßigkeit, die Form der Methode auf eine Erfahrungskenntniß angewandt werden kann. Gehet nämlich dieſe Kenntniß dahin, den Stoff als einzelnen ganz eigentlich beſondern Stoff darzuſtellen: ſo muß alle Form der Syſtemmäßigkeit, die nur das allgemeine angehet, von ihm entfernt werden; wird er aber als ein allgemeines, mit andern Objekten nach einer allgemeinen Regel in Bezug ſtehendes betrachtet, ſo iſt es denn vor ſich ſelbſt klar, daß eine beliebige oder die beſte geſetzmäßige Ordnung, einer Idee gemäß, auf ihn angewandt werden kann. Denenjenigen Kennt-

Digitized by Google

niſſen nämlich, die das Beſondere der Erfahrung als Beſonderes betrachten, kommt gar nicht der Name **Methode**, **Syſtemmäßigkeit**, was nämlich die Form derſelben betrifft, zu; in ihnen iſt das Beſondere nach der Stellung der äußerlichen Ordnung in der Erfahrung, wie es ſich hier zeigt, geſtellt, und es iſt alſo bloß ein äußerlicher oder von außen kopirter Zuſammenhang, in welchem ſich die Dinge oder die Objekte zeigten. Nur denen Kenntniſſen, wo an dem Beſondern ein Allgemeines betrachtet, wo er alſo nach einer gewiſſen allgemeinen Einheit aufgeſtellt wird, wird mit Recht die Benennung **Methode** als eine Kenntniß, die ſyſtemmäßig, methodiſch zu Stande gebracht worden, zugeeignet. Das Beſondere, ſoll es als ein Beſonderes behandelt werden, muß gerade in der Verbindung von Zeit- oder lokalen Umſtänden aufgeſtellt oder gezeichnet werden, da dieſe äußerlichen Verhältniſſe eine nicht geringe Bedingung des Beſonderen in der Erfahrung ausmachen. Bey der Kenntniß als Methode wird wohl auch das Beſondere von lokalen und temporellen Umſtänden, die den Stoff auszeichnen, beybehalten; allein hier iſt es nur, um das Beſondere als ein Beſonderes zugleich darzuſtellen und zu charakteriſiren, wie z. B. in der Naturgeſchichte der Vögel, wo, obſchon dieſelben nach Arten und Gattungen geſtellt werden, doch das beſondere, individuelle, z. B. wo dieſer oder jener Vogel beſonders ſich aufhält, in welchem Lande? — mit angegeben wird, welches auch nöthig iſt, wenn nicht das Beſondere ganz von ſeinen beſonderen Beſtimmungen ſoll entkleidet werden. Aber dieſes iſt hier bey einem ſolchen methodiſchen Verfahren, in Abſicht auf die Form, nach welcher die Kenntniß geſtellt wird, doch nur gleichſam Nebenwerk; allein Hauptwerk in der Art von Behandlung, wo von

Digitized by Google

dem allgemeinen abſtrahirt, es nur allein auf die Darſtellung des Beſonderen nach allen ſeinen individuellen Umſtänden abgeſehen iſt. Eine ſolche Kenntniß nun, die das Beſondere als ein Beſonderes darſtellt, kann ihrer Form, ihrer Verbindung nach eben ſo wenig **methodiſch**, **ſyſtemmäßig** oder **Methode**, **als Syſtem**, **ſyſtematiſch** oder **Wiſſenſchaft** genannt werden; ſondern ſie erhält bey ihrer auseinandergeſetzten oder angegebenen Beſtimmung jederzeit ein Prädikat, das zugleich mit ihrem empiriſchen Verfahren und ihrer ganzen empiriſchen Behandlungsart zuſammenſtimmt, wie z. B. bey der Erklärung der allgemeinen Weltgeſchichte, daß ſie **Erzählung**, oder bey der Geographie, daß ſie **Beſchreibung** ſey. Und hier nun eine Anwendung auf die durch einige **Verehrer der kritiſchen Philoſophie** erregten Fragen oder wohl gar gemachten Anſprüche, daß die allgemeine Weltgeſchichte von ihrer bisher verfolgten empiriſchen Behandlungsart abgehen, und einen ſyſtematiſchern oder ſyſtemmäßigen Gang nehmen müſſe. Nämlich der Unterſchied iſt vor allem wichtig bey der Entſcheidung der Rechtmäßigkeit dieſer Anforderung, ob in einer Kenntniß etwas als beſonderer Stoff ſolle behandelt, oder an ihm das Allgemeine dargeſtellt werden; je nach welchen Beſtimmungen die Form der Kenntniß ſich ergiebt. Und hier iſt nun wohl keine weitläuftige Auseinanderſetzung nöthig, daß es gerade der Zweck der allgemeinen Weltgeſchichte ſey, das Beſondere als ein Beſonderes, die Begebenheiten als einzelne beſondere Fakta aufzuſtellen, wo ſie natürlich nun auch in eben der äußern Verbindung und Ordnung bleiben müſſen, wie ſie ſich in der Erſcheinungswelt zeigen; und daß es gerade der ganzen Beſtimmung und, daß ich ſo ſage, dem Willen dieſer Geſchichte zuwiderläuft, an den Begebenheiten das Allge-

meine oder ein Allgemeines zu betrachten, und es alſo auch ſehr unphiloſophiſch iſt, wenn man von einem philoſophiſchen Gange in der Geſchichte redet, als nämlich, daß das Beſondere in derſelben unter ein Allgemeines ſolle und müſſe geordnet werden. Geſchieht dieſes, ſo bleibt ſie dann nicht mehr Geſchichte im eigentlichen Sinne, d. h. daß ſie die beſonderen Begebenheiten als beſondere darzuſtellen und zu erzählen zum Zwecke habe; ſondern ſie wird pragmatiſche Weltgeſchichte, die an dem Beſonderen ein Allgemeines zeigt, wo freylich philoſophiſcher Gang, d. h. **Methode** und **ſyſtemmäßige** Behandlung möglich iſt. Dort iſt die Darſtellung des Beſondern, als eines Beſondern, Zweck, und der Gang muß ſo chronologiſch ſeyn, eben ſo fortgehen, wie die Begebenheiten, die beſonderen Fakta in der äußeren Sinnenwelt fortgehen; hier iſt aber Darſtellung des Allgemeinen an dem Beſonderen Zweck, wie in der pragmatiſchen Weltgeſchichte, wo das Allgemeine, das berückſichtigt wird, durch das Beſondere gleichſam nur dokumentirt und beglaubigt wird. Hier muß freylich auch das Beſondere als ein Beſonderes dargeſtellt werden; allein dieſes iſt hier nur nöthig, um den Charakter des Beſondern zu laſſen, weil die individuellen Umſtände dem Beſondern anhängen: dort aber in der allgemeinen Weltgeſchichte werden dieſe individuellen Beſtimmungen nicht allein deswegen dem Beſonderen gelaſſen, weil ſie ihm anhängen; ſondern weil es gerade Zweck iſt, die beſonderen Fakta in ihrer ganzen individuellen Lage zu beſchreiben.

Jetzt aber nun zu der **Geſchichte der Philoſophie**, und zwar vors erſte zur **Beſtimmung des Begriffs** derſelben.

Eine Geſchichte von Begebenheiten, die von der Erfahrung unabhängig, von den Geſetzen der ſinnlichen Erſcheinungen,

gen, unter denen jede andere Weltbegebenheit auftritt, ausgenommen, in etwas, das a priori heißt, ihre Quelle haben, muß ſich nothwendig, gleich der erſten Anſicht nach, durch beſondere Beſtimmungen, durch eine eigene Behandlungsart von der Geſchichte auszeichnen, die empiriſche Fakta, als etwas von der Erfahrung Gegebnes und ganz allein von ihr Abhängiges zum Stoff hat. Dieſes tritt unter der feſten beſtimmten Einkleidung von Zeit und Raum auf, gehet nach ſinnlichen Geſetzen vor ſich, iſt überhaupt etwas, als empiriſches Faktum, zufällig Gegebnes, das nicht auf einen nothwendigen Grund, als einen Erklärungsgrund zurückgeführt werden kann; jenes hingegen, da Philoſophie die Wiſſenſchaft des a priori in dem Vorſtellungsvermögen beſtimmten aus Begriffen iſt, muß doch von den ſinnlichen Bedingungen, die den äußeren Begebenheiten anhängen, von dem Geſetze der ſinnlichen Kauſalität der Weltbegebenheiten frey, in etwas Nothwendigen, das nicht an die Erſcheinungswelt gebunden iſt, gegründet ſeyn, und auf dieſes Nothwendige zurückgeführt werden können. Wenn der Stoff, den die allgemeine Weltgeſchichte behandelt, mittelſt der unablaßlichen Bedingung, unter der er eingekleidet erſcheint, ihr das nothwendige Geſetz auflegt, die Begebenheiten als Begebenheiten zu behandeln, d. h. als etwas in Zeit und Raum Geſchehenes, ſie nicht von den ſinnlichen Formen, wenn ſie auftraten, wo ſie ſich ereigneten, unter welchen Umſtänden, zu entkleiden, ſondern ſie ganz nach allen ihren individuellen Umſtänden, chronologiſch aufzuſtellen: ſo muß, ſollte man denken, der Stoff, den die Geſchichte der Philoſophie behandelt, und der gar nicht mit dem Worte Begebenheit im engern ſtrengen Sinne bezeichnet werden kann, da er etwas a priori in

dem Vorſtellungsvermögen Beſtimmtes, alſo von der Zufälligkeit und den Bedingungen der ſinnlichen Erſcheinungen Ausgenommenes zum Grunde hat, von der Nothwendigkeit einer chronologiſchen Einkleidung, von dem Verfahren und der Behandlung in der allgemeinen Weltgeſchichte frey ſeyn. Merkwürdig iſt es in der That, — wir gehen jetzt bloß analytiſch nach Begriffen, ohne auf Erfahrung zu ſehen, die uns die Wirklichkeit von verſchiedenen Syſtemen an die Hand giebt — wenn man von einer Geſchichte der Philoſophie höret, da man doch aus dem Begriffe Philoſophie als Wiſſenſchaft des a priori nach Begriffen Beſtimmten auf Selbſtſtändigkeit, auf etwas, das keiner Veränderung, keinem Wechſel unterworfen iſt, wie der Stoff der ſinnlichen Erſcheinungen dieſes iſt, ſchließt — von einer Geſchichte der Philoſophie höret; jenes, welches das Merkmal von Verſchiedenheit, Vielheit, Veränderung in ſich faßt, dieſes, welches, wie geſagt, alle Bedeutung von Veränderung, Umwandlung ausſchließt. Zwey, dem Anſchein nach, widerſtreitende und doch zuſammengefaßte Begriffe, die das allgemeine »Geſchichte der Philoſophie« ausmachen. Wir fangen von den reinen Merkmalen, welche in dem Begriffe »Philoſophie« liegen, an, um die Geſchichte der Philoſophie, was ſie ſeyn müſſe, zu beſtimmen; laſſen hingegen noch das Wort »Geſchichte« und die Bedeutung deſſelben im gewöhnlichen Sprachgebrauch zur Seite, um durch dieſen verführt nicht vielleicht etwas in die Erklärung, die wir ſuchen, aufzunehmen, was mit dem Begriffe Philoſophie nicht harmonirt. Denn das iſt wohl deutlich, daß, wie wir oben bemerkten, die Form einer Kenntniß jedesmal von dem Stoffe, und nach dem Zwecke, den man bey der Behandlung des Stoffs hat, müſſe beſtimmt

werden; und daß es alſo nicht, da das Wort Geſchichte in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung das Merkmal von chronologiſcher Aufzählung in ſich ſchließt, daraus erfolge, daß auch die Geſchichte der Philoſophie an ein ſolches chronologiſches Verfahren gebunden ſey, indem ja vielleicht der Stoff, welcher Philoſophie iſt, und der eigene Zweck, den man bey dieſer Geſchichte hat, eine eigne Beſtimmung von Form und Behandlungsart nothwendig macht. Wir rügen es überhaupt als ein widriges Verfahren, das wir in mehrern Verſuchen, den Begriff der Geſchichte der Philoſophie zu beſtimmen, gewahr worden ſind, daß man von der Beſtimmung der »Geſchichte« anfängt, von den Merkmalen, welche in dieſem Worte liegen, und welche auf den Stoff, den die gewöhnliche Geſchichte der Weltbegebenheiten behandelt, paſſen, auf die Merkmale der Beſtimmung der »Geſchichte der Philoſophie« zurückſchließt, und, wenigſtens zu frühzeitig, bloß den Sprachgebrauch für ſich, die Nothwendigkeit einer chronologiſchen Ordnung und eines chronologiſchen Zuſammenhanges in der Geſchichte der Philoſophie folgert.

Das Merkwürdige, was ſich uns oben bey der genauen Betrachtung der zuſammenverbundenen Begriffe in der Benennung »Geſchichte der Philoſophie«, welche Merkmale einander zu widerſtreiten ſcheinen, aufdrang, muß ſich in folgende Bemerkungen auflöſen. Wenn Geſchichte als eine Erzählung von etwas, das geſchehen iſt, auf Vielheit, Verſchiedenheit, Veränderung, wodurch eben der obige Widerſtreit mit dem Begriffe »Philoſophie« entſtand, hinweiſt: ſo kann und muß das **Viele**, das die Geſchichte an der Philoſophie zu bemerken hat, nicht von der Art des **Vielen** an den ſinnlichen Begebenheiten ſeyn, das in Succeſſion ge-

Digitized by Google

geben iſt, das den Charakter der Veränderung, des Umwandelns eines und deſſelben Dinges an ſich trägt; ſondern es muß vielmehr mit dem eigenen Gepräge der Philoſophie, daß ich ſo ſage, geſtempelt ſeyn, es muß ein zu gleicher Zeit zuſammen beſtehendes, neben einander gegebenes, ein a priori beſtimmtes Vieles ſeyn, das ſchon in dem Begriff der Philoſophie liegt, und was die Beſtimmung einer Geſchichte, einer Aufzählung möglich macht. Wenn das Wort »Geſchichte« im ſtrengen Sinne eine Aufzählung von Begebenheiten, die in der Aufeinanderfolge exiſtirten, die durch ſinnliche Kauſalität hervorgebracht worden, bedeutet, ſo kann dies Wort in dieſem Sinne auf Philoſophie, welches gerade dieſes nach einander Geſchehene, ſinnlich Beſtehende ausſchließt, nicht angewandt werden; es muß alſo in weiterer Bedeutung genommen werden, wo es überhaupt die Aufzählung eines Vielen anzeigt, daß nun dies Viele, die Begebenheiten im weitern Sinne den Charakter der Philoſophie, des zugleich in ihr Beſtehenden haben können. Geſchichte der Philoſophie würde alſo, nach dieſen vorläufig gemachten Bemerkungen, ſeyn eine **Aufzählung oder Darſtellung der Begebenheiten, welche in der Wiſſenſchaft das a priori in dem Vorſtellungsvermögen nach Begriffen Beſtimmten — aufgegeben ſind.** Was können dies nun aber, daß wir weiter fortgehen, für Begebenheiten ſeyn, die zugleich mit der Philoſophie beſtehen, die zugleich oder neben einander, das keines das andere aufhebt, in der Kenntniß des a priori im Vorſtellungsvermögen Beſtimmten gegeben ſind, die den Charakter der Philoſophie, der Nothwendigkeit, des Allgemeingeltenden an ſich tragen, die alſo von der empiriſchen zufälligen Aufeinanderfolge und dem ſinnlichen Geſetze der Kauſalität ausgenommen ſind? —

Digitized by Google

Eine Wiſſenſchaft, in der formellen Bedeutung, kann blos in Rückſicht auf Einheit, Zuſammenhang, Verbindung, und, in wieferne dieſe Verbindung auf einem Grunde beruhet, in Rückſicht auf Gründe und Fundamente, von welchen die Einheit ausgehet, Verſchiedenheit und Vielheit haben, oder das, was man durch das Wort Syſtem ausdrückt, wodurch eine verſchiedene Beſtimmung an einer Wiſſenſchaft angedeutet wird. (Erſtes Korollarium:) Alſo die Begebenheiten, welche die Geſchichte der Philoſophie behandelt, müſſen in verſchiedenen Syſtemen beſtehen, als der einzigen nur denkbaren Möglichkeit einer Vielheit an einer Wiſſenſchaft, die a priori beſtimmt und alſo Eins iſt. Das Viele, Verſchiedene aber, das gänzlich mit der Wiſſenſchaft, ohne der Einheit derſelben Eintrag zu thun, muß beſtehen können, und zugleich durch die Wiſſenſchaft als nothwendig, in ihr gegründet muß gegeben ſeyn, muß ſelbſt nothwendig ſeyn; alſo (zweytes Korollarium,) die Syſteme der Philoſophie, welche die Geſchichte der Philoſophie behandelt, müſſen nothwendig ſeyn, in der Wiſſenſchaft gegründet ſeyn, wenn ſie in der Geſchichte einen Platz verdienen wollen; denn außerdem werden zufällige Geſtalten und Ereigniſſe, die nicht der Philoſophie als Wiſſenſchaft weſentlich ſind, Schickſale, wie man es nennen könnte, etwas zufällig von außen erzeugtes behandelt und die Geſchichte der Philoſophie wäre dann mehr eine Beſchreibung des äußern zufälligen an der Philoſophie, was nicht ihr als Wiſſenſchaft eigen iſt; als eine Geſchichte der Philoſophie und des Vielen in ihr ſelbſt. Wie können aber nun, da wir in der Beſtimmung des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie ſo weit gekommen ſind, daß ſie eine Erzählung der verſchiedenen nothwendigen Syſteme der Phi-

Digitized by Google

loſophie iſt, — wie können, ſage ich, dieſe Syſteme als nothwendig ſelbſt von der Wiſſenſchaft aufgegeben, und die Quellen derſelben in ihr und durch ſie gegründet ſeyn? — Ein Syſtem, das konſequent iſt, wenn es Verſchiedenheit von einem andern Syſtem haben ſoll, d. h. eine andere Einheit, eine andere Verbindung, muß, wie ich oben ſchon beyläufig bemerkte, auch einen andern Grund haben, von dem es ausgehet: denn nur nach dieſem ergiebt ſich die andere Einheit, die andere Verbindung, ſo daß, wenn verſchiedene Gründe oder Principien da ſind, aus denen gefolgert wird, auch andere Einheiten, Verbindungen oder Syſteme hervorgehen. Nach dieſer Nothwendigkeit, daß, wenn verſchiedene Syſteme in der Philoſophie aufgegeben ſeyn ſollen, auch verſchiedene nothwendige Gründe da ſeyn müſſen, auf die ſie ſich ſtützen, kommen wir denn, ohne das Reſultat beabſichtigt zu haben, auf die verſchiedenen Denkformen und Geſetze des Verſtandes, auf die verſchiedenen a priori beſtimmten Beziehungen der einzelnen Vermögen des menſchlichen Gemüths unter einander als die möglichen Quellen, aus denen Syſteme nothwendig entſtehen und wodurch ſie nothwendig aufgegeben ſind: daß alſo nun Geſchichte der Philoſophie denkbar iſt als Erzählung oder Darſtellung der verſchiedenen nothwendigen Syſteme der Philoſophie, in wiefern ſie ſelbſt von der Philoſophie als der Wiſſenſchaft des a priori in dem Vorſtellungsvermögen durch Begriffe Beſtimmten aufgegeben ſind. Wir haben alſo nun zwey Merkmale in dem Begriffe »Geſchichte der Philoſophie« aufgefunden, erſtlich, daß ſie blos Syſteme, zweytens, daß ſie nur die nothwendigen Syſteme, die wirklich von den Denkgeſetzen und den verſchiedenen a priori beſtimmten Beziehungen der Vermögen des menſchlichen Ge-

müths unter einander aufgegeben ſind, behandeln könne und müſſe: in welcher letztern Beſtimmung ich Herrn Fülleborn und Reinhold beytrete, dieſer, welcher in ſeiner Vorleſung »Ueber den Begriff der Geſchichte der Philoſophie« darauf hingedeutet, jener, welcher in ſeinen Beyträgen zur Geſchichte der Philoſophie (4tes Stück) dieſes ebenfalls als ein nothwendiges Merkmal für die Geſchichte der Philoſophie aufgeſtellt hat. »Nicht jede Vorſtellungsart,« nämlich ſagt Reinhold (Beyträge zur Geſch. der Philoſ. v. Fülleborn 1ſtes St. 29 S.) »die ein Mann wirklich oder angeblich gehabt hat, der mit Recht oder Unrecht den Namen »eines Philoſophen erhielt, gehört in die Geſchichte der Philoſophie; ſonſt müßte jeder abgeſchmackte Einfall blos aus »dem Grunde hineingehören, weil der Mann, der ihn gehabt hat, von irgend einem Schriftſteller, z. B. Diogenes »Laertius unter den Philoſophen genannt wurde, ohnerachtet »er eigentlich nur unter den Tollhäußlern genannt zu werden »verdient hätte. Nur diejenigen Vorſtellungen einzelner Menſchen können auf einen Platz in der Geſchichte der Philoſophie Anſpruch machen, welche entweder mittelbar oder unmittelbar mit dem unterſuchten Zuſammenhange der Dinge, »mit der Philoſophie als Wiſſenſchaft zuſammenhängen, und »einen eigentlichen philoſophiſchen, folglich auch einen vernünftigen Sinn zulaſſen.« Wozu ſollen auch Syſteme oder vielmehr Meinungen in der Geſchichte der Philoſophie, die nichts Philoſophiſches an ſich haben, die blos durch ein reges Spiel der Einbildungskraft entſtanden ſind! —

Der Stoff der Geſchichte der Philoſophie zerfällt alſo in zwey Theile, oder vielmehr kann auf dieſe zurückgeführt werden: nämlich, da in die Geſchichte der Philoſophie nur die

Digitized by Google

nothwendigen, a priori nach den Geſetzen des Vorſtellungs-vermögens ſelbſt aufgegebenen Syſteme der Philoſophie fallen; ſo muß die Geſchichte der Philoſophie, um eben die nothwendigen Syſteme von den zufälligen durch das Spiel der Einbildungskraft entſtandenen zu unterſcheiden und zu trennen, die Quellen oder die Gründe, auf welche die Syſteme geſtützt ſind, mit dieſen zuſammenhalten, um zu ſehen, welches Syſtem ſie in ihr Gebiet aufnehmen und behandeln müſſe; denn nur durch die Vergleichung der Quellen und der Syſteme kann ſie die Aufnahme dieſes oder jenes Syſtems in ihr Gebiet und die Behandlung deſſelben rechtfertigen. Kein Theil von dieſen, ſcheint mir oder fließt aus dieſer Zergliederung, kann in der wahren Geſchichte der Philoſophie von einander getrennt werden, ohne daß nicht zugleich der ganze Begriff der Geſchichte der Philoſophie, und dieſe mit allen ihren Anſprüchen auf dieſen Titel wegfalle: denn würde ſie blos den einen Theil, z. B. die Syſteme an und für ſich, einſeitig behandeln, ohne ſie auf ihre Quellen zu bringen, auf das eigne Denkgeſetz, von dem dieſes oder jenes ausgieng, zurückzuführen, d. h. ſie blos aufzählen, und ihre Verſchiedenheit durch dieſe Aufzählung und Nebeneinanderſtellung zeigen; ſo würde ſie nichts mehr, als, daß ich es ſo nenne, eine Geographie, eine leidige Kopie der da geweſenen Syſteme ſeyn. Würde ſie aber hinwiederum blos einſeitig die Quellen ohne die Folgen, die Denkgeſetze ohne die Syſteme, die daraus herkamen, je nachdem man von dieſem oder jenem ausgieng, berückſichtigen; ſo würde ſie noch weniger, wie es deutlich iſt, Geſchichte der Philoſophie, als vielmehr die Lehre von den Denkgeſetzen, Vernunftlehre ſeyn. Zurückführung der Syſteme auf ihre Quellen, Vergleichung und Zuſammenſtellung beyder ſcheint mir ein nothwen-

diges Ingredienz in der Geſchichte der Philoſophie, und ein in ihrem Begriffe ſelbſt liegendes Merkmal zu ſeyn, das nothwendig die Methode und die Behandlung derſelben beſtimmen muß. Nach dieſem Merkmale würde alſo nun wiederum Geſchichte der Philoſophie die Erzählung oder Darſtellung der nothwendigen Syſteme der Philoſophie ſeyn, in wiefern ſie auf die a priori in dem Vorſtellungsvermögen beſtimmten Denkgeſetze und die Beziehungen der einzelnen Vermögen unter einander zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich ſind. Die Nothwendigkeit des Zuſammenfaſſens beyder Theile, der Syſteme und der Quellen, kann aber auch noch, glaube ich, aus dem Begriff »Geſchichte« erhärtet werden. Alles, was geſchieht oder geſchehen iſt, ſtehet in einem nothwendigen Zuſammenhange von Urſache und Wirkung, und der Geſchichtſchreiber muß nothwendig dieſen Zuſammenhang bemerken, ihn nach der wirklichen Welt aufnehmen, daß, wie die Fakta in der äußern Sinnenwelt nach jenem Geſetze auftraten, wir auch in der Geſchichte dieſelben nach eben dieſer Ordnung erſcheinen ſehen. Da nun, wenn wir auch von der chronologiſchen Folge und dem ſinnlichen Kauſalgeſetze, das den ſinnlichen Faktis oder Weltbegebenheiten unterliegt, abſtrahiren, indem, wie wir ſchon bemerkt haben, die Philoſophie und ihre Syſteme nicht als Weltbegebenheiten dieſe Merkmale an ſich tragen, und die Methode der Geſchichte der Philoſophie alſo nicht unter der Form der chronologiſchen Aufzählung ſtehet, doch aber überhaupt das Wort und der Begriff »Geſchehen« auf einen Grund und Folge hinweiſt, und ein Syſtem etwas, das da iſt, das als etwas Geſchehenes ſich zeigt, iſt: ſo muß und kann auch nicht anders in der Geſchichte der Philoſophie, als auf dieſe gegenſei-

Digitized by Google

tige Beziehung Rückſicht genommen und die Syſteme müſſen ſo aufgeſtellt werden, daß ſie ſich als Erfolge von ihren Gründen zeigen. — Eine Geſchichte der Philoſophie a priori, von der man hin und wieder in unſern Tagen geſprochen hat, im ſtrengen Sinne genommen, würde eine Darſtellung von möglichen Syſtemen ſeyn, in wiefern ſie nach den a priori beſtimmten Geſetzen und Beziehungen als den urſprünglichen Handlungen des menſchlichen Geiſtes, ohne auf die Wirklichkeit zu ſehen, deducirt werden können. Da aber das Wort »Geſchichte« das weſentliche Merkmal von Wirklichkeit, von etwas wirklich Dagewesenen oder Vorhandenen in ſich begreift: ſo muß, da dieſes Merkmal nicht andern weſentlichen Merkmalen in dem Begriffe »Philoſophie« widerſtreitet, wo wir es ſonſt aus der Beſtimmung und Erklärung »der Geſchichte der Philoſophie« auslaſſen müßten, wie wir es bey dem Merkmale von Zeit und chronologiſcher Folge, das allem Inhalte der Philoſophie zuwiderläuft*), gethan haben,

---

*) Ich ſehe ganz und gar nicht ein, wie der Verfaſſer der liter. Anzeigen: »Ueberſicht des Vorzüglichſten, was für die Ge»ſchichte der Philoſophie ſeit 1780 geleiſtet worden« in Niethammers philoſ. Journal 2. B. 4tes Heft: die chronologiſche Ordnung, als eine weſentliche Form der Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie erhärten will. »Die erſte Forde»rung an die Geſchichte der Philoſophie« ſagt er, »iſt alſo, »ſie muß nur dasjenige aufnehmen, was in der Zeit geſche»hen iſt, Fakta, Begebenheiten, und was mit dieſen im Zu»ſammenhange ſtehet. Das erſte macht ihren unmittelbaren, »das zweyte ihren mittelbaren Stoff aus. Dieſe Thatſachen »müſſen, wie ſie in der Zeit beſtimmt ſind, dargeſtellt werden. Dies iſt die zweyte Forderung, welche die Form ihrer »Darſtellung als einer Geſchichte beſtimmt.« Kurz vorher ſagt der Verfaſſer: »die Geſchichte ſetzt gewiſſe Data voraus,

Digitized by Google

und wenn wir alles getreu in der Erklärung aufnehmen wollen, was in beyden Begriffen, ohne gegenſeitigem Widerſtreit, liegt, jene reine Beſtimmung der Geſchichte der Philoſophie a priori, wo blos die Möglichkeit der Syſteme beabſichtigt war, da wir noch nicht das Merkmal von Wirklichkeit, das in dem Begriffe »Geſchichte« liegt, aufgenommen hatten, dahin unbeſchadet ihrer Reinheit ſich abändern, daß Geſchichte der Philoſophie Darſtellung der wirklichen, vorhandenen nothwendigen Syſteme der Philoſophie iſt, in wiefern ſie auf die erſten im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Gründe zurückgeführet werden können, und nach ihnen möglich ſind.

---

die man nur in den Denkmälern der Zeit ſuchen und finden, nicht erfinden kann, und ſie ſtellt Begebenheiten dar, wie ſie in der Zeit mit einander oder nach einander wirklich geworden ſind, welche nach ihrer ganzen Individualität der menſchliche Verſtand ſich nicht geben, ſondern nur beurtheilen kann.« — Das Merkmal »Wirklichkeit« muß freylich in die Erklärung des Begriffs »Geſchichte der Philoſophie« aufgenommen werden, und kann aufgenommen werden, da es mit keinem Merkmale in dem Begriffe »Philoſophie« ſtreitet: aber das Merkmal »Aufeinanderfolge« iſt erſtlich ein zufälliges Merkmal für die Veränderungen der Philoſophie, die a priori nach den Denkgeſetzen beſtimmt ſind; zweytens widerſtreitet es ihnen, da ſie zugleich, neben einander, daß ich ſo ſage, a priori beſtimmt ſind. Alſo iſt auch erſtlich die chronologiſche Ordnung und Form eine zufällige Form bey der Geſchichte der Philoſophie: zweytens aber auch widerſtreitet dieſe Form dem Weſen der Veränderungen der Philoſophie, die ſyſtematiſch aus den Denkgeſetzen oder aus den urſprünglichen Handlungsweiſen des menſchlichen Denkens ſelbſt hervorgehen. Die Form der Geſchichte der Philoſophie muß ſyſtematiſch ſeyn; nicht von außen gegeben, ſondern nach den Denkgeſetzen, nach den Beziehungen derſelben unter einander beſtimmt ſeyn.

Digitized by Google

Was die Form aber der Geſchichte der Philoſophie oder die Art der Darſtellung derſelben anbetrifft; ſo iſt ſie zugleich nun mit und durch den Stoff, und durch den Zweck der Behandlung des Stoffs, welche von dieſem abhängt, aufgegeben. Das, was die allgemeine Weltgeſchichte behandelt, ſind Veränderungen, die an ſinnlichen Gegenſtänden und mittelſt derſelben Statt haben, die nach dem ſinnlichen Geſetze der Kauſalität entſtehen; es ſind beſondere einzelne Begebenheiten, denen eine gewiſſe Beſtimmung, Individualität von Ort= und Zeitumſtänden eigen iſt: alſo weiſen dieſe Begebenheiten, dieſer Stoff der allgemeinen Weltgeſchichte ſelbſt auf die Form derſelben hin, daß ſie, was ſie behändelt, chronologiſch behandle, jede einzelne Begebenheit in der Verbindung laſſe, wie ſie in der Auſſenwelt nach Ort und Zeit beſtimmt iſt. Will ſie an dieſem Beſonderen ein Allgemeines zeichnen; ſo wird ſie pragmatiſche Weltgeſchichte, die nun nach dem Allgemeinen, das ſie an dem Beſondern berückſichtigt, ſelbſt eine Form, eine Methode, die dem Allgemeinen angemeſſen iſt, finden kann, nach der ſie die einzelnen Begebenheiten, die das Allgemeine beglaubigen ſollen, ordnet. Die allgemeine Weltgeſchichte, da ſie das Beſondere als ein Beſonderes behandelt, kann daher, nicht gedacht des Namens »Wiſſenſchaft, Syſtem« ſtreng genommen, in Abſicht auf ihre Form, nicht einmal auf die Benennung, »Syſtemmäßig, Methode,« Anſpruch machen; da ſie nur die chronologiſche Form kopirt, es aber keine eigene ſelbſtgenommene, auf das Beſondere übergetragene allgemeine Rückſicht iſt, welches jederzeit die Methode charakteriſirt. Nur die pragmatiſche Weltgeſchichte, von der Prof. Pölitz einen ſo vortrefflichen Verſuch aufgeſtellt hat, kann methodiſch, ſyſtemmäßig genannt werden, aber auch

nicht Wiſſenſchaft oder Syſtem ſelbſt. Bey der Methode wird die Form jederzeit bewerkſtelligt nach den Objekten, nach der Stellung derſelben in Abſicht auf Aehnlichkeit, Analogie, in wiefern die einzelnen Objekte durch gemeinſchaftliche Kennzeichen einem allgemeinem Schema, welches dem Allgemeinen der Idee oder der genommenen Rückſicht entſpricht, korreſpondiren. Das Syſtem oder die Wiſſenſchaft wird aber zu Stande gebracht, daß man ganz von den Objekten abſtrahirt, und blos auf die **Einheit der Gründe** ſieht, oder auf den nothwendigen ſelbſt a priori beſtimmten Zuſammenhang, der zwiſchen den Gegenſtänden nach einer Syntheſis Statt findet. Die Form der Geſchichte der Philoſophie zu beſtimmen oder feſtzuſetzen, kommt es nun darauf an, auszumachen, nach welcher Rückſicht ſie ihren Stoff nehmen, ob ſie ihn als einen **beſonderen einzelnen**, oder als ein Allgemeines behandeln müſſe, ob ſie die Form nach der **Aehnlichkeit der Objekte** abſtrahiren, wo ſie methodiſch gehen würde, oder nach der **Einheit der Gründe**, die den Objekten unterliegen, die Art der Darſtellung wählen müſſe, wo dann die Form wiſſenſchaftlich, ſyſtematiſch ſeyn würde. Es iſt wohl nicht nöthig, lange dabey zu verweilen, daß die Begebenheiten, welche die Geſchichte der Philoſophie betrachtet, ſich ganz eigentlich von den äußeren Weltbegebenheiten, die den Stoff der allgemeinen Weltgeſchichte ausmachen, dadurch auszeichnen, daß ſie bey ihrem individuellen Erſcheinen in Rückſicht auf Perſon, Zeit, Ort, doch immer ein Allgemeines ſind, welches aus einem gewiſſen, allgemeinen Denkgeſetze, das jedem gegeben iſt, hervorgehet, das zu jeder andern Zeit, ohne Rückſicht auf Perſon, auf lokale Umſtände hätte hervorgehen können, das alſo nicht auf Ort, Zeitumſtände eingeſchränkt iſt, und

daß ein jeder als ein möglich ſinniges Syſtem anerkennen muß; da hingegen die Weltbegebenheiten blos äußere, gerade auf den Ort, auf die Zeitumſtände, wo ſie ſich ereigneten, eingeſchränkte Fakta und alſo ganz individuell ſind. Nach der obigen beſtimmten Zergliederung, die wir in Abſicht auf dieſen Endzweck anſtellten, nämlich, von Syſtem, Wiſſenſchaft — Methode, Syſtemmäßig, und der Form einer Kenntniß überhaupt, iſt es nun klar, daß die Geſchichte der Philoſophie ganz ihren Stoff verkenne und ihn, ſo zu ſagen, unwürdig behandle, wenn ſie ihn als ein Beſonderes behandeln und alſo die Form, wie die Syſteme als Begebenheiten auftraten, chronologiſch wählen wollte. Nun kommt es aber immer noch darauf an, ob die Geſchichte der Philoſophie methodiſch, ſyſtemmäßig, oder ſelbſt ſyſtematiſch, Wiſſenſchaft ſeyn könne. Bey der Methode wird der Stoff nach allgemeiner komparativer Allgemeinheit oder Einheit geordnet, indem die Objekte nach Aehnlichkeit, oder nach Analogie u. ſ. w. geſtellt werden; bey einem Syſtem, oder bey einer Wiſſenſchaft wird hingegen der Stoff als ein abſolut Eins behandelt, indem die einzelnen Theile deſſelben nach einem ſynthetiſchen a priori beſtimmten Zuſammenhange der Gründe zuſammengeſtellt werden oder ſich ſelbſt zuſammenſtellen. Dort wird die Form von den Objekten genommen, hier von den Gründen und der a priori beſtimmten Einheit. Wäre es nun nicht möglich, oder wäre es ſelbſt der Geſchichte der Philoſophie mittelſt ihres Begriffs nicht aufgegeben, die Syſteme in Bezug auf ihre Quellen aufzuſtellen, alſo die Gründe aufzuführen: ſo bliebe ihr nichts als Syſtemmäßigkeit oder Methode übrig — da wir ſchon geſehen haben, daß ihr Stoff ein Allgemeines iſt, und alſo eine kopirte chronologiſche Ordnung, eine fremde in ihr hineingetragne

Digitized by Google

Geſtalt wäre — je nachdem ſie die Methode, die Syſtemmäßigkeit nach der Aehnlichkeit der Objekte, nämlich der Syſteme, der gegenſeitigen Beziehung derſelben aufeinander bewerkſtelligte. Allein eine ſolche Behandlung würde ſie wieder unter ihren Rang herabſetzen, und ſie würde ſich einen Fehler zu Schulden kommen laſſen, daß ſie dasjenige nicht benutzte, was ſie benutzen ſollte und könnte, indem die Syſteme auf ihre Quellen zurückgeführt werden müſſen, und alſo auch die Syſteme nach dieſen Quellen, welche die a priori beſtimmten Denkgeſetze und die verſchiedenen a priori beſtimmten Beziehungen der Vermögen des menſchlichen Gemüths unter einander ſind, wo eine ſtrenge, nach einem Syſteme gegebene Einheit iſt, ſyſtematiſch geſtellt werden können. Die Form der Geſchichte der Philoſophie iſt alſo darnach beſtimmt, daß ſie ſyſtematiſch ſeyn muß, nach der Einheit und dem Zuſammenhange, nach der Beziehung der Gründe unter einander, auf welche die Geſchichte der Philoſophie die nothwendigen Syſteme zurückzuführen verbunden iſt. Kein Syſtem in der Philoſophie iſt wohl dem andern ſo entgegengeſetzt, als das des Spinoza, wo Gott mit der Welt Eins iſt, demjenigen, wo das unendliche Weſen von der Welt verſchieden, jenes über dieſe und außer derſelben, als etwas Getrenntes hingeſtellt wird. Dieſe beyden Syſteme laufen gerade in entgegenſtehenden Linien von einander ab, ſie ſcheinen der Form nach gar keinen Vereinigungspunkt zu haben, als in ihren Objekten, welche die nämlichen ſind. Wie ſollen nun dieſe Syſteme in einer Geſchichte der Philoſophie geſtellt oder geordnet werden? — Der Chronologie nach? wenn die Urheber der Syſteme lebten, wenn Spinoza lebte, wenn die Syſteme in der Wirklichkeit auftraten? Die Geſchichte der Philoſophie macht doch

wohl auf eine verſtändigere Ordnung Anſpruch, als auf dieſes zufällige Nacheinanderreihen nach Zeit und Aufeinanderfolge. Die Weltgeſchichte muß freylich ihre Fakta nach dieſer Ordnung kopiren, dieſe ſind individuelle, beſondere, einzelne Fakta, die mit der Zeit, mit dem beſonderen Zeitpunkte, wo ſie auftraten, genau verbunden ſind; ſie waren einmal nicht, und ſind nun vorüber, das Modell, in das ſie gegoſſen ſind, iſt ſchwindend. Aber das auch bey den Veränderungen der Philoſophie? — Sind ſie nicht zugleich mit und in der Philoſophie gegeben, ohne Rückſicht darauf, wenn gerade ein Mann ſie in der Erſcheinungswelt als ein einzelnes Faktum hervorrief? Und was kümmert es denn da, was braucht es den Geſchichtſchreiber der Philoſophie zu kümmern, wenn die Verfaſſer der Syſteme lebten, wenn die Syſteme gleichſam geboren wurden. Doch hievon unten eine Einſchränkung! — Die Veränderungen der Philoſophie haben einen ewigen Geburtsbrief, der gleich lautet mit den Gründen, von denen ſie ausgiengen, er iſt von einem unſichtbaren Gebiete her datirt; und hier wollen wir denn die Stelle, den Ort, der bleibend iſt, wo alſo auch die Folge bleibend iſt, ſehen, wo ſie entſprangen, und dieſer Ort iſt denn das menſchliche Gemüth überhaupt, die a priori beſtimmten Geſetze deſſelben zu denken, und die a priori beſtimmten Beziehungen der einzelnen Vermögen unter einander. — Sollen aber wiederum die Veränderungen der Philoſophie, die Syſteme derſelben nach Analogie, Aehnlichkeit der Objekte geſtellt werden, daß dieſes ihre Ordnung, ihre Form beſtimme, wie die Aehnlichkeit oder Verſchiedenheit der einzelnen Objekte in der Naturgeſchichte, z. B. in der Geſchichte der Vögel, die Klaſſifikation derſelben beſtimmt? — Eine Geſchichte der Philoſophie wäre dann

gewiß um nichts beſſer, als ein ſolches Regiſter nach Aehnlichkeiten in dem Naturreiche. Und wie weit müßte ſo das Syſtem des Spinoza, das wir oben erwähnten, von dem Syſteme, das ihm gerade entgegen ſteht, zu ſtehen kommen? Zwey Syſteme, die gerade von Einem Grunde ausgehen, nur daß das eine nach den reinen Verſtandesbegriffen, wo noch nicht das Unbedingte mit dem Bedingten eingreift, folgert, das zweyte das Gebiet der Vernunft zu dem des Verſtandes hinzuſetzt, und beydes von einander trennt. Das Spinozische Syſtem gehet von der reinen disjunktiven Form aus, wo die Sphäre alles deſſen, was befaßt wird, mit dem, was in ſich faßt, Eins und gleich iſt, nur daß jenes die Subſtanz, dieſes die Accidenzen ausmachen; alſo nach Spinoza, Gott mit der Welt Eins, nur jenes Subſtanz, dieſes in der Subſtanz gegründete Modifikazionen ſind. Das entgegenſtehende Syſtem gehet von dem nämlichen Grunde aus, verbindet aber die Forderungen der Vernunft mit der Verſtandesform des Disjunktiven, wo alſo nicht das Unbedingte mit dem Bedingten eins, Gott mit der Welt nicht Eins iſt. Sollen alſo in einer Geſchichte der Philoſophie, deren Form ſelbſt philoſophiſch und den Charakter der Philoſophie an ſich tragen, die bis zu den erſten Gründen der Syſteme hinaufſteigen muß, nicht dieſe Syſteme nach ihrer Einheit des Grundes zuſammengeſtellt werden? — Mir gnügt es nur an einem Beyſpiele, das ich hier aufgeführt habe, und das vielleicht für Viele, was das Faktum betrifft, nicht gegründet ſeyn kann; doch entſpricht es meinem Zwecke, die Form, die ich für die Geſchichte der Philoſophie weſentlich und unnachlaßlich nothwendig halte, zu erläutern. —

Jetzt aber nun zu der Einſchränkung, von der ich oben

beyläufig im Vorbeygehen etwas erinnerte, und die mich vor einem möglichen Misverſtändniſſe ſichern ſoll. Die Wirklichkeit eines Objekts oder eines Etwas, das geſchehen iſt, kann nur dadurch dokumentirt werden, daß die Zeit- und Ortumſtände genau beſtimmt werden, die jenes Geſchehene oder das Objekt als ein Beſonderes individualiſiren. Daher ſelbſt z. B. in der Geſchichte der Vögel, wo nicht nach der Ordnung der Länder, ſondern nach Gattungen und Arten methodiſch, ohne Rückſicht auf die Nähe und Weite der Länder, wo ſich dieſe Thierarten aufhalten, die Form genommen wird, doch die Angabe des Landes, des beſondern Orts, wo ſich dieſe oder jene Art Vögel, dieſes oder jenes einzelne Individuum aufhält. Dieſe Angabe dient dazu, um das Vorhandenſeyn des Objekts, die Wirklichkeit deſſelben zu beglaubigen, um das beſondere Individuelle eines Objekts zugleich mit darzuſtellen. Und ſo auch in jeder Geſchichte — alſo auch in der Geſchichte der Philoſophie. Ob ich ſchon oben ſagte, daß die Form der Geſchichte der Philoſophie nicht nach den Zeit- und Ortumſtänden, wenn, wo ein Syſtem auftrat, wer es zuerſt dachte? genommen werden dürfe: ſo gilt doch auch hier, wenn auch ſelbſt die Syſteme nicht nach der chronologiſchen Ordnung geſtellt werden, um die Wirklichkeit, das wirkliche Daſeyn oder Dageweſenſeyn der Syſteme zu dokumentiren, welches Merkmal von Wirklichkeit nothwendig in dem Begriffe »Geſchichte« liegt — daß bey jedem Syſtem die Zeit, beſonders die Perſon, die es zuerſt hervorbrachte, angezeigt werden muß, um dadurch gleichſam ein äußres Kennzeichen der Wirklichkeit des Syſtems anzugeben und es von einem möglichen — die Geſchichte der Philoſophie von der Geſchichte der Philoſophie a priori, die es mit der bloßen Möglichkeit zu thun hat,

Digitized by Google

zu unterſcheiden. Allein dieſe beſtimmte Angabe der Zeit dient blos dazu um ein Syſtem als ein wirkliches zu beſtätigen, um demſelben ſeinen Antheil an der Erſcheinung in der Erfahrungs⸗welt zu laſſen, nicht aber, um etwa die Form der Geſchichte der Philoſophie darnach zu modeln oder zu beſtimmen.

Die Geſchichte der Philoſophie erklärt als die ſyſte⸗matiſche Darſtellung der nothwendigen vorhandenen Syſteme, als Veränderungen der Wiſſenſchaft der a priori in dem menſchlichen Gemüthe beſtimmten Er⸗kenntniß nach Begriffen, in wiefern die Syſteme auf die im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Gründe zu⸗rückgeführt werden können oder nach ihnen möglich ſind: können wir nun nach dieſen Merkmalen, welche in dem genannten Begriffe liegen, ſie von jeder andern Geſchichte unterſcheiden; — und ſie unterſcheidet ſich erſtlich weſentlich von der allgemeinen Weltgeſchichte. In dieſer iſt der Stoff empiriſch, er iſt von außen gegeben, und die Form iſt ebenfalls empiriſch, von außen gegeben, zufällig. Der Stoff hinge⸗gen der Geſchichte der Philoſophie iſt zwar empiriſch gegeben, aber ſelbſt nicht empiriſch, und die Form der Darſtellung der⸗ſelben ebenfalls auch a priori aufgegeben, alſo nothwendig und ſyſtematiſch. Wir machen hier nämlich den Unterſchied zwiſchen dem Empiriſchen und empiriſch Gegebenen, daß je⸗nes aus der Erfahrung entſpringt, dieſes aber nur mit der Er⸗fahrung anhebt, wie die Syſteme der Philoſophie, welche ihrer Wirklichkeit nach zwar durch die Erfahrung gegeben ſind, aber nicht von derſelben abhängen, ſondern von Denkgeſetzen und von Gründen a priori. Wenn alſo nun ſchon die Ge⸗ſchichte der Philoſophie, in deren Begriff nicht blos das Merk⸗mal eines möglichen Stoffs, ſondern vielmehr eines wirklichen

Digitized by Google

liegt, die Geſchichtsdata, d. h. die Syſteme als Veränderungen der Philoſophie aus der Erfahrung aufnimmt, worinnen ſie mit der allgemeinen Weltgeſchichte gleich handelt: ſo iſt doch ihr Stoff, ſind dieſe Syſteme a priori aufgegeben, a priori ihrer ganzen Möglichkeit nach in dem Vorſtellungsvermögen beſtimmt; und hierin unterſcheidet ſie ſich von der allgemeinen Weltgeſchichte, die nur allein ihren Stoff aus der Erfahrung ziehen kann, wo dieſer ganz und gar nicht etwas a priori Beſtimmtes hat, ſondern blos empiriſch und zufällig iſt. Das a priori Beſtimmte des Stoffs der Geſchichte der Philoſophie liefert aber auch die Form derſelben. Wie nämlich die erſten Gründe, von denen die Syſteme ausgehen, untereinander im Zuſammenhange ſtehen; ſo in dieſem Zuſammenhange müſſen auch die Syſteme aufgeführt werden. Chronologiſches Verfahren oder Klaſſifikation nach Aehnlichkeit der Objekte tritt hier ganz aus dem Gebiete dieſer Behandlungsart; dahingegen die allgemeine Weltgeſchichte, deren Stoff blos empiriſch iſt, ſtreng an Chronologie als der einzigen Möglichkeit, wie die ſinnlichen Begebenheiten in der Reihe der Urſachen und Wirkungen an der Kette der Zeit fortlaufen, gebunden iſt. — Dieſes hat alſo unſere Geſchichte, deren Begriff wir zu beſtimmen geſucht haben, vor der allgemeinen Weltgeſchichte voraus, daß ſie ſich ihre Form, ihre Ordnung, und zwar nothwendig nach dem Stoffe, oder vielmehr nach den Gründen deſſelben, auf die er zurückgeführt werden muß, ſelbſt giebt. Dieſe Ordnung iſt eine ſyſtematiſche nach Einheit, nach der Einheit des Syſtems, in welchem die Denkgeſetze und die verſchiedenen Vermögen des menſchlichen Gemüths untereinander ſtehen.

Zweytens unterſcheidet ſich unſere Geſchichte der Philoſo-

phie der Form nach auch von der Behandlung der allgemeinen Weltgeſchichte, welche die pragmatiſche heißt. Iſt ſchon in der Geſchichte der Philoſophie und der pragmatiſchen Weltgeſchichte die Regel oder die Einheit, nach welcher die Begebenheiten geordnet werden, a priori aufgegeben; dort die Veränderungen der Philoſophie nach den verſchiedenen a priori beſtimmten Gründen des menſchlichen Verſtandes, hier das Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts nach der Idee eines Summum der moraliſchen Ausbildung und Erziehung: ſo iſt doch letzteres, als moraliſche Idee, mehr ein Poſtulat, das angenommen, als bewieſen werden kann, dahingegen jenes, welches die Form der Geſchichte der Philoſophie beſtimmt, logiſche zu erweiſende Gewißheit hat. Und die pragmatiſche Weltgeſchichte befolgt daher mehr eine Methode, hat Syſtemmäßigkeit; da jenes Syſtem ſelbſt hat und Wiſſenſchaft iſt. — Zweytens iſt doch auch die pragmatiſche Weltgeſchichte, wenn ſie auch ihre eigenen Epochen nach jener Idee von moraliſcher Ausbildung feſtſetzt, an Zeitform und an chronologiſche Darſtellung gebunden; da jeder Fortſchritt, oder jedes Fortſchreiten nur allmählig nach der Zeit und nach den Beſtimmungen der Zeit geſchehen kann. Alſo weiſt auch der Stoff der pragmatiſchen Weltgeſchichte, welche die Annäherung des Menſchengeſchlechts zum Guten, das Fortſchreiten deſſelben zum höchſten darzuſtellen zum Zweck hat, ihr die Form von Zeitperioden und Zeitepochen an. — Und ſo iſt es auch bewandt mit jeder andern Geſchichte, welche ein ſolches allmähliges Fortrücken darſtellen will, mit der Geſchichte der Kunſt u. ſ. w., daß ſie ſich jedesmal an der Zeit feſthalten, und dieſe zur Form ihrer Darſtellung wählen muß.

»Waren denn aber die Syſteme der Philoſophie zugleich

da,« höre ich hier einwenden, »giengen ſie nicht eben ſowohl, wie jedes andere, was als Erſcheinung auftritt, zu mehrern Zeiten nach einander, zu verſchiedenen Zeiten hervor; und iſt alſo auch nicht die Geſchichte der Philoſophie, da Geſchichte überhaupt nur eine Kopie iſt, die das wieder darſtellt, was und wie ſie es vorfindet, an die verſchiedenen Zeitperioden, an Chronologie gebunden, wenn dieſes oder jenes Syſtem hervorkam?« — Man gebe mir nur zu, daß die Geſchichte der Philoſophie nichts darſtellen darf, als was in der Philoſophie gegründet, was durch ſie möglich iſt: ſo bin ich auch gerechtfertigt, daß das Zufällige nicht in ihr aufgenommen, nichts vom Zufälligen weder ihren Stoff noch ihre Form ausmachen darf, und das kann man doch nicht läugnen, daß die individuellen Umſtände, »wenn ein Syſtem hervorkam, wie weit und wie lange es galt, wer es hervorbrachte?« unter die zufälligen Formen gehören — daß alſo auch nach ihnen die Form der Geſchichte der Philoſophie nicht beſtimmt werden darf. Die der Geſchichte der Philoſophie eigene Form muß Einheit haben, muß Syſtem ſeyn, welches durch die Philoſophie ſelbſt beſtimmt wird, als die a priori zeigt, welche Syſteme in der Philoſophie nur möglich ſind. Alle Veränderungen der Philoſophie ſind in ihr ſelbſt gegründet, und nach dieſem Gegründeten müſſen denn auch dieſe Veränderungen in der Geſchichte geſtellt werden.

Jene individuellen Umſtände und Veranlaſſungen, welche das Hervorkommen, die Dauer, das Untergehen eines Syſtems betreffen, gehören unter die Schickſale der Philoſophie, und eine Geſchichte der Philoſophie iſt alſo drittens wohl zu trennen, wenn nicht das Zufällige an die Stelle des Nothwendigen treten ſoll, von der Geſchichte oder Darſtellung der

Schickſale der Syſteme der Philoſophie, die man unter dem Titel »äußere Veränderungen oder äußere Begebenheiten der Philoſophie« befaſſen könnte, — welche Geſchichte allerdings nach Chronologie abgefaßt werden muß. In eine ſolche Darſtellung würde z. B. das gehören, »wenn und wie ein Syſtem entſtand, wie es ausgebildet wurde, was für Schulen es bildete, wie lange es galt, u. ſ. w.« und eine ſolche Geſchichte wäre weit unterſchieden von der eigentlichen Geſchichte der Philoſophie. Man verwechſele aber auch hier wieder nicht bey dieſer Geſchichte, die ich von der der Philoſophie abtrenne, die Darſtellung der Schickſale der Philoſophie mit der Darſtellung oder Geſchichte der Schickſale der Philoſophen, welches zu den Lebensbeſchreibungen gehört, und allein die Individuen, die Perſonen angeht; da jenes die Sache, das ganz Allgemeine der äußeren Veränderungen der Philoſophie betrifft.

Eben ſo verſchieden iſt aber auch nun unſere beſtimmte Geſchichte der Philoſophie von der des philoſophiſchen Geiſtes. Wenn ich mir unter dem Worte »Geiſt« nicht einen falſchen Begriff bilde; ſo iſt das, was man darunter verſtehet, die Art und Weiſe der jedesmaligen gegenſeitigen Einwirkung und Aeußerung der ſinnlichen Vermögen (Einbildungskraft, Phantaſie) auf das Denkvermögen (in engerer Bedeutung): alſo philoſophiſcher Geiſt die Art und Weiſe der Aeuſſerung des Spiels der Sinnlichkeit und des Denkvermögens unter einander in Abſicht oder bey dem Geſchäfft des Beſtimmens der Gegenſtände, die in dem Gebiete der Philoſophie liegen. Unter ſo vielerley Modifikationen und Spielarten gleichſam dieſer wechſelſeitige Einfluß der Sinnlichkeit und des Verſtandes auftritt, ſo viele Modifikationen die Sinnlichkeit nach

den Beſtimmungen der Perſon, des Zeitalters, der äußern Umſtände haben kann; unter ſo vielerley Erſcheinungen tritt auch der philoſophiſche Geiſt auf: und eine Geſchichte deſſelben (nicht Pſychologie deſſelben) weit verſchieden von der der Philoſophie, deren Veränderungen dieſe in ſich ſelbſt gegründet hat, da jener durch eine doppelte, zufällig jedesmal beſtimmte Einwirkung zweyer Vermögen oder Kräfte entſtehet, iſt alſo auch nothwendig in ihrer Darſtellung an Zeitform und Zeitepochen gebunden, in wiefern nach der Ausbildung der höhern oder niedern Kräfte des Menſchen, welches von individuellen, temporellen und lokalen Umſtänden abhieng, die Philoſophie in ihrer Einkleidung bald unter dieſem oder jenem Gewande des philoſophiſchen Geiſtes behandelt wurde. Eine Geſchichte deſſelben berückſichtiget alſo mehr das äußere Kleid der Philoſophie, daß ich es ſo nenne, — wie ſie dargeſtellt, wie ein Syſtem bald mit mehr oder weniger Dichtungsgeiſt behandelt wurde, wie es Perioden gab, wo man nichts glaubte für Philoſophie gethan zu haben, wenn man nicht mit Definitionen, Axiomen das philoſophiſche Gebäude anfieng und nach Demonſtrationen fortſchritt, oder wie man auch, unbekümmert einer ſolchen ſtrengen Demonſtrirart, freyer philoſophirte, d. h. die Philoſophie als ein Kind der warmen Empfindſamkeit wartete, — welche Periode nur nicht längſt durch das helle nüchterne Licht der kritiſchen Philoſophie erloſchen zu ſeyn ſcheint. Eine ſolche Geſchichte des philoſophiſchen Geiſtes könnte zugleich abgehandelt und aufgeführt werden bey der Geſchichte der Schickſale der Syſteme: in wiefern nämlich jener nicht wenig Einfluß auf die Schickſale dieſer, auf das kürzere oder längere Verweilen derſelben in den Köpfen, auf die größere oder geringere Ausbreitung derſelben in den Schulen gehabt

hat. Doch aber iſt immer noch die Geſchichte des philoſophiſchen Geiſtes ſelbſt bey dieſer Vereinigung verſchieden von der, welche wir Geſchichte der Schickſale der Syſteme genannt haben. Der philoſophiſche Geiſt iſt mehr oder weniger ein Kind dunkler Begriffe und mit philoſophiſchem Geiſte fieng die Philoſophie an. Eine Geſchichte deſſelben ziehet ſich daher weit in das Alterthum zurück, in die früheſten Zeiten hinaus, wo noch gar keine Geſchichte der Philoſophie und der Schickſale der Philoſophie möglich iſt. Aber wir müſſen auch hier das Wort »philoſophiſcher Geiſt« noch in einer andern Bedeutung nehmen, die dem Geiſte der **Philoſophie** näher kommt und mit ihren abſtrakten Spekulationen innigſt verwebt iſt. Wir können und müſſen nämlich das Wort »Geiſt« in zweyerley Bedeutung nehmen, erſtlich in empiriſcher oder pſychologiſcher, wie wir es oben erklärt haben, zweytens in einer reinen, mit der Philoſophie zugleich gegebenen Beſtimmung. Dort wurde der philoſophiſche Geiſt durch zufällige pſychologiſche Beſtimmungen der Denkart durch die Sinnlichkeit hervorgebracht, durch gegenſeitige Einwirkung zweyer Vermögen, er betraf mehr die äußere Art, das Gewand des Philoſophirens: hier iſt er das **Verhältniß eines Syſtems oder der Philoſophie zur Spekulation überhaupt**, wie dieſes Verhältniß in dem jedesmaligen Grunde eines Syſtems, (dem Denkgeſetze, von dem es ausgehet) zu dem allgemeinen Syſtem der Denkgeſetze, der urſprünglichen Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes beſtimmt iſt. Er betrifft alſo hier den innern Zuſammenhang eines philoſophiſchen Syſtems ſelbſt und das Verhältniß deſſelben zu der a priori aufgegebenen Weiſe der Spekulation überhaupt. Und ſo haben wir einen Geiſt des **Dogmatismus**, des **Idealismus**, des **Kritizismus** u. ſ. w., bis zu

dem der Wiſſenſchaftslehre, in welcher die Philoſophie die höchſte Stufe der Spekulation erreicht hat, und welche, wie ſie der allgemeine Umriß aller Syſteme der Philoſophie, ſo auch das allgemeine Schema des reinen a priori aufgegebenen philoſophiſchen Geiſtes iſt. Jedes Denkgeſetz, von dem ein philoſophiſches Syſtem ausgehen kann, ſtehet nämlich in einer gewiſſen Verbindung mit dem allgemeinen Umfange der Denkgeſetze überhaupt, es nimmt hier eine beſondere Stelle ein, aus der es nicht gerücket werden kann, es hat ſowohl ein eigenes beſonderes Verhältniß zu ſich ſelbſt als zu dem Syſtem der Denkmöglichkeiten: und nach dieſer Stufe, nach dieſem Verhältniß des Denkgeſetzes zu dem allgemeinen Umriſſe des Denkens (der Spekulation) ergiebt ſich denn der jedesmalige philoſophiſche Geiſt eines Syſtems, der gar nicht von dieſem zu trennen iſt, ſondern innigſt mit der Möglichkeit des Syſtems ſelbſt beſtehet. Wie nun das beſtimmte Denkgeſetz oder die a priori aufgegebene Möglichkeit des Denkens, von der das Syſtem des Dogmatismus ausgehet, auf der unterſten Stufe der Spekulation ſtehet, wie dieſes Denkgeſetz unter den Denkmöglichkeiten die unterſte (ſubordinirte) Stufe einnimmt: ſo ergiebt ſich daraus auch ein eigener nothwendiger philoſophiſcher Geiſt des Dogmatismus, wie in demſelben überhaupt philoſophirt und in Bezug auf die höchſte mögliche Spekulation, die der Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre eigen iſt, philoſophirt wird. So muß auch ferner der Kritizismus, je nachdem er auf einer eigenen Stufe der Spekulation ſtehet, einen eigenen philoſophiſchen Geiſt haben, und diejenige Art der kritiſchen Philoſophie, welche von einem einzigen Punkte, von einer Idee, die dem Menſchen ſtets begleitet, ohne die er gar nicht ſeyn kann, von einer Reflexion auf die urſprüngli-

chen Handlungen des menſchlichen Geiſtes (dem Ich) ausgehet, doch gewiß auch mit einem andern philoſophiſchen Geiſte bezeichnet ſeyn, als derjenige Kritizismus, der die kritiſche Art zu philoſophiren erſt von den Handlungen des menſchlichen Geiſtes, in wiefern ſich dieſe als Objekte (in Urtheilen) darſtellen, ableitet. Eine ſolche Geſchichte des philoſophiſchen Geiſtes iſt nun a priori möglich, und es müſſen ſehr füglich und ganz beſtimmt die verſchiedenen Arten dieſes philoſophiſchen Geiſtes und die verſchiedenen Epochen, die er gleichſam bis zu einem höchſten Punkte, über welchen er nicht hinaus kann, durchläuft, a priori nach den beſtimmten Verhältniſſen und dem verſchiedenen Gehalte der Denkgeſetze gezeichnet werden können. Es iſt a priori wohl zu beſtimmen, daß der kritiſche Geiſt, in wiefern er auf der höchſten Stufe der Spekulation ſtehet, nicht die Philoſophie und das Philoſophiren anfangen, ſondern nur mit dem Ende aller philoſophiſchen Syſteme, wenn dieſe ſchon gleichſam alle verſucht worden ſind, beſtehen kann. Es iſt a priori zu beſtimmen, daß die Philoſophie mit einem dogmatiſchen Geiſte anheben mußte, in wiefern dieſer der einfachſten natürlichſten Spekulation, (wenn es hier Spekulation iſt) eigen iſt. — So iſt alſo auch a priori in den urſprünglichen Beziehungen der einzelnen Vermögen des menſchlichen Gemüths unter einander ein philoſophiſcher Geiſt und gewiſſe Beſtimmungen deſſelben aufgegeben, und die Darſtellung deſſelben nebſt ſeinen verſchiedenen Arten muß allerdings auch in einer Geſchichte der Philoſophie einen Platz bekommen. Ich weiſe hier auf das hin, was Kant in ſeiner **Kritik der reinen Vernunft** unter dem Titel: »**die Geſchichte der reinen Vernunft**« aufführet. Wohl zu unterſcheiden iſt aber dieſer Geiſt der Philoſophie von dem em=

piriſch beſtimmten zufälligen, von dem wir eben ſprachen, und deſſen Geſchichte nur in einem Gemälde und in der Zeichnung der Schickſale der philoſophiſchen Syſteme eine Stelle finden kann.

Nach dieſen Erörterungen, wo ich ſo deutlich als möglich den Begriff der Geſchichte der Philoſophie auseinander zu ſetzen und die Merkmale deſſelben zu beſtimmen geſucht habe, komme ich nun zu den andern Erklärungen und Erörterungen dieſes Begriffs von ſcharfſinnigen Männern, daß ich meine gegebene Erklärung mit dieſen anderen zuſammenhalte und durch dieſe Vergleichung die meinige nochmals prüfe. Die Erklärung war:

Geſchichte der Philoſophie iſt die ſyſtematiſche Darſtellung der nothwendigen vorhandenen Syſteme der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft der a priori im Denkvermögen beſtimmten Erkenntniß nach Begriffen, in wiefern dieſe Syſteme auf die erſten im Vorſtellungsvermögen beſtimmten Gründe zurückgeführt werden können und nach ihnen möglich ſind. — Die Veränderungen, worauf der Begriff »Geſchichte« hinweiſt, können in der Philoſophie, die eine in ſich ſelbſt gegründete Wiſſenſchaft iſt, in nichts anderm beſtehen, als in Syſtemen; daher dies Merkmal »Syſtem,« wodurch der allgemeine unbeſtimmte Begriff »Veränderung« in Abſicht auf den Stoff und den Inhalt der Geſchichte der Philoſophie beſtimmt angegeben wird. Dieſe Syſteme als Veränderungen einer Wiſſenſchaft, die Einheit iſt und in ſich ſelbſt gegründet iſt, können nur in der Philoſophie oder in dem Objekte, welches dieſe behandelt, in den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens gegründet ſeyn und nach dieſen hervorgehen, d. h. ſie ſind und müſſen

nothwendig ſeyn: daher, um die zufälligen (unphiloſophiſchen) durch Einbildungskraft und Gefühle erzeugten Meinungen oder Syſteme, die keinen Anſpruch auf das Wort »philoſophiſch« haben, aus dem Plane und dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie zu entfernen, das Merkmal »nothwendige Syſteme«. Jede Geſchichte muß und ſoll das Geſchehene, die Veränderungen nach der Verbindung von Urſache und Wirkung zeigen; alſo auch die Geſchichte der Philoſophie die Syſteme als Erfolge in Verbindung mit ihren Gründen. Daher das Merkmal, wodurch die Art der Behandlung des Stoffs genau bezeichnet wird: »in wiefern ſie auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen zurückgeführt werden können und nach ihnen möglich ſind.« Dieſe Gründe können nicht wie die Urſachen bey ſinnlichen Faktis außerhalb dem Vorſtellungsvermögen liegen, ſondern müſſen in demſelben gegeben ſeyn: daher das Merkmal zugleich in jenem Satze »auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen.» Der Begriff »Geſchichte« enthält und ſchließt das Merkmal in ſich, daß das, was ſie behandelt, Wirklichkeit habe; daher das Merkmal »wirkliche, vorhandene Syſteme.« Denn wir wollen in einer Geſchichte nicht die Möglichkeit ſehen, ob ſchon auch ſelbſt darnach eine Geſchichte der Philoſophie a priori Statt finden könnte, in wiefern alle Syſteme der Philoſophie aus Gründen a priori müſſen deduzirt werden können. Da die Gründe der Syſteme a priori in dem Vorſtellungsvermögen liegen, und hier beſtimmt ſind, von der gegenſeitigen Beziehung und der Einheit der Gründe auch die gegenſeitige Beziehung und die Einheit der Syſteme abhängt: ſo muß die Form der Geſchichte der Philoſophie nach der Einheit, dem Syſteme oder nach dem

ſyſtematiſchen Zuſammenhange der Gründe genommen werden, d. h. ſie muß ſelbſt ſyſtematiſch ſeyn, daher das Merkmal »ſyſtematiſche Darſtellung.«

Nach dieſer kurzen Wiederholung und nochmaligen Prüfung der angegebenen Merkmale in meiner Erklärung, nun zu den andern Verſuchen, welche den Begriff der Geſchichte der Philoſophie haben beſtimmen wollen: — und überhaupt merke ich über alle, welche hier folgen, an, daß entweder weſentliche Merkmale fehlen, oder unweſentliche aufgenommen, oder gar in einer und derſelben Definition beyde Fehler zu finden ſind.

Die ältere bekannte Gurlittſche*) Erklärung »Geſchichte der Philoſophie iſt ein chronologiſch- und ſyſtematiſch geordneter Inbegriff der Veränderungen, welche diejenigen Begriffe und Kenntniſſe über den Menſchen, die Welt, und die Gottheit, die den Inhalt der Philoſophie ausmachen, von den älteſten bis auf unſere Zeiten erlitten haben,« iſt ſchon durch neuere Beſtimmungen und Erklärungen zum Theil verdrängt, und es iſt ſchon dadurch angezeigt worden, daß man ſie für unvollſtändig und unrechtmäßig anerkannte: daher außer einigen Bemerkungen keine beſondere Zergliederung dieſer Beſtimmung. Vors erſte, was den Mangel weſentlicher Merkmale anbetrifft, findet man hier nicht, wie dies auch von allen folgenden Definitionen gilt, das weſentliche nothwendige Merkmal, welches den Charakter jeder Geſchichte ausmacht, daß die Geſchichte der Philoſophie, die Syſteme, welches hier mit dem unbeſtimmten Begriffe »Veränderungen« ausgedrückt

*) Abriß der Geſchichte der Philoſophie v. J. Gurlitt.

Digitized by Google

iſt, in Verbindung mit ihren Gründen, darſtellen müſſe. Jede Art der Geſchichte iſt daran gebunden, die Begebenheiten in der Reihe von Urſachen und Wirkungen aufzuführen, die bey ſinnlichen Faktis in einer Succeſſion liegen: alſo auch die Geſchichte der Philoſophie iſt zu dieſer Verbindung genöthigt, wenn wir nicht ihre Begebenheiten blos als einzelne abgeriſſene Fakta ſehen wollen, wozu uns der Erklärungsgrund fehle. — Das unbeſtimmte Wort »**Veränderungen**,« welches Gurlitt nicht weiter zergliedert hat, hat verurſacht, daß er die Geſchichte der Schickſale der Philoſophie mit der Geſchichte der Philoſophie, die äußern zufälligen Begebenheiten an den Syſtemen der Philoſophie mit den innern nothwendigen Veränderungen der Philoſophie ſelbſt verwechſelt, u. ſ. w. — Was die Form der Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie anbetrifft, ſo ſind in dieſer Erklärung zwey Merkmale gehäuft, die mit einander ſtreiten, und wo entweder das eine oder das andere zu viel, und wohl überdies eines von beyden noch falſch iſt. »**Chronologiſch und ſyſtematiſch** geordneter Inbegriff« wie können beyde Merkmale zuſammen beſtehen, wie kann das, was chronologiſch geordnet iſt, der Form nach gegeben iſt, ſyſtematiſch nach der Einheit einer Idee geſtellt ſeyn, und das, was nach dieſer geordnet iſt, chronologiſch geſtellt ſeyn? — Eines von beyden Merkmalen muß aus der Verbindung weichen, und dies iſt das Merkmal des Chronologiſchen, welches nach unſerer obigen Beſtimmung ſich nicht mit dem Stoffe, den die Geſchichte der Philoſophie behandelt, zuſammen vereint. Die Beglaubigung aber der Wirklichkeit der Syſteme durch die Angabe der Zeit, die wir eben bey der Einſchränkung zuließen, und ſelbſt als nöthig angaben, macht keine eigene Form der Geſchichte der Philoſophie aus; ſondern

Digitized by Google

dieſe chronologiſche Angabe iſt nur das Mittel, die Wirklichkeit eines dageweſenen Syſtems durch ein äußeres Kennzeichen zu dokumentiren.

Die Reinholdiſche Erklärung, welche in der Vorleſung »über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie«*) mitgetheilt iſt, heißt: »Sie iſt der dargeſtellte Inbegriff der Veränderungen, welche die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Dinge von ihrer Entſtehung bis auf unſere Zeiten erfahren hat.« Wir ſehen, daß auch hier das, was wir in der Gurlittſchen Erklärung als einen Mangel weſentlicher Merkmale, wodurch eine Geſchichte von einer bloßen Kopie unterſchieden wird, angaben, fehlet. Soll die Geſchichte der Philoſophie nichts als todte Nachbildung der Syſteme ſeyn, oder der Veränderungen, wie ſie einſt da waren, ohne daß ihr Urſprung, der Grund, aus dem ſie hervorgiengen, gezeigt wird? — So wäre ſie ja ſelbſt noch weniger, als die allgemeine Weltgeſchichte, die ihre Begebenheiten nicht blos als ein Gebäude ohne Grund aufführet, ſondern nach der Verbindung und an einander kettenden Reihe von Urſache und Wirkung: welche Nothwendigkeit des Aufführens nach dieſer Verbindung aber ſchon in dem Begriff von ſinnlichen Begebenheiten liegt, die die allgemeine Weltgeſchichte darſtellt. Daher dieſes Merkmal von Verbindung des Grundes mit der Folge nicht erſt ein=

*) S. Fülleborn Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie 1ſtes Stück: wo dieſe Vorleſung zuerſt mitgetheilt worden iſt. Späterhin finden wir auch dieſe Vorleſung in der Auswahl vermiſchter Schriften von Carl Leonhard Reinhold. Jena, 1796. (Erſter Theil. VII.)

Digitized by Google

einzeln in der Erklärung der Weltgeſchichte braucht angegeben zu werden; da es ſchon ſelbſt in der Erklärung — »Eine Erzählung oder Darſtellung der wirklichen glaubwürdig geſchehenen Dinge oder Begebenheiten der Welt« *) begriffen liegt. In der Erklärung der Geſchichte der Philoſophie hingegen, da bey den Veränderungen, die die Philoſophie, wie Reinhold es nennt, erfährt, Urſache und Wirkung ſich nicht in einer Reihe an einander ketten, und ſich nicht ſinnlich als Begebenheiten darſtellen, muß dieſes Merkmal nothwendig hinzugeſetzt und einzeln angegeben werden, daß ſie die Veränderungen auf ihre Gründe zurückführen, und Folge und Grund zugleich ſehen laſſen müſſe. — Aber auch hier, worinnen beſtehen denn die Veränderungen, welche die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhangs der Dinge erfährt und erfahren kann? — In einer Definition, ſoll und muß, wenn nicht eine fortlaufende Kette von Definitionen entſtehen ſoll, deren jede von neuen das, was in der vorigen unbeſtimmt gelaſſen, erkläret, alles in beſtimmten und deutlichen Merkmalen angegeben werden. In der Erklärung der allgemeinen Weltgeſchichte wird das Merkmal »Veränderung« beſtimmt auf ſeinen eigenthümlichen Charakter, auf den Charakter des Stoffs der Weltgeſchichte gebracht, »es ſind Begebenheiten, Fakta:« was alſo in der Erklärung der Geſchichte der Philoſophie, ſoll hier der eigenthümliche Charakter der Veränderun-

*) Die Kantianer können ſich in der That nicht von den verdienten Vorwurf des Pedantismus retten, wenn ſie die Kantiſche Sprache überall mit hinnehmen, und überall aufdringen wollen. Wie lächerlich die Erklärung der Geſchichte, die man hin und wieder hören muß — »Darſtellung menſchlicher Begebenheiten nach Raum und Zeit!«

gen, welche die Philoſophie angehen, unbeſtimmt gelaſſen werden? — Es ſind Syſteme. Alſo das beſtimmtere Merkmal muß, wenn nicht die Definition ſelbſt zu unzweckmäßigen Darſtellungen der Geſchichte der Philoſophie, wo man bald Schickſale der Philoſophie mit dem innren nothwendigen Weſen und den Syſtemen der Philoſophie, bald dieſe mit jenem verwechſelt, und ſo alles unter einander wirft, die erſte Veranlaſſung geben ſoll, aufgenommen werden. Und dieſem Tadel iſt auch nicht die Erklärung in der nochmals herausgegebenen, oben unter dem Titel »über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie« angeführten Vorleſung (S. Auswahl vermiſchter Schriften von Reinhold, 1ſter Theil) ausgewichen, vielmehr iſt ſie noch mehr durch den Zuſatz, den ihr der **Verfaſſer** jener Vorleſung gegeben hat, in den Fehler der eben gerügten Unbeſtimmtheit gefallen. Sie iſt der dargeſtellte Inbegriff der Veränderungen, heißt es hier, welche die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhangs der Dinge oder der Schickſale, welche das Streben nach einer ſolchen **Wiſſenſchaft** von ſeiner Entſtehung bis auf unſere Zeiten erfahren hat. Ohnſtreitig wollte der **Verfaſſer** durch dieſen ſpätern Zuſatz das Nichtdaſeyn oder Nichtdageweſenſeyn einer ſolchen Wiſſenſchaft, die er in der Erklärung nennt, bemerkbar machen und ſo ſeine frühere Erklärung von einem Fehler befreyen, deſſen man ſie ohnſtreitig beſchuldigen konnte: denn wo iſt bis auf Kant eine ſolche Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhangs der Dinge geweſen? Daher ſubſtituirte lieber der **Verfaſſer**, oder machte den Zuſatz »welche das Streben nach einer ſolchen Wiſſenſchaft erfahren hat.« — Aber durch dieſe Ausweichung einer kleinen Verſündigung gegen die Kantiſche Philoſophie, indem dieſe erſt die Wiſſenſchaft des

nothwendigen Zuſammenhangs der Dinge realiſirt hat, hat ſich der Herr **Verfaſſer** durch obigen Zuſatz einer deutlichen offenbaren Verſündigung gegen die Nothwendigkeit einer beſtimmten genauen Erklärung des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie zu Schulden kommen laſſen: indem man, wie man in der frühern Erklärung von der Geſchichte der Philoſophie unter den »**Veränderungen**« nichts oder zu viel zu denken hatte, hier unter den beygeſetzten »**Schickſalen**« eben ſo wenig oder noch unbeſtimmt mehr denken kann. Was ſoll das heißen, **Schickſale der Philoſophie**? äußere oder innere Schickſale der Syſteme? Faſt wird man durch das gebrauchte Wort »Schickſale,« welches blos zufällige Veränderungen anzudeuten ſcheint, verführt, die äußeren Veränderungen an den Syſtemen der Philoſophie als den Stoff der Geſchichte der Philoſophie zu denken, wider welches Merkmal des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie aber doch **Reinhold** ſelbſt, wie ſich in dem Verlauf ſeiner Vorleſung zeigt, wo er genau die eigentliche Geſchichte der Philoſophie von der Geſchichte der zufälligen Veränderungen an ihr zu unterſcheiden ſcheint, ſtreiten würde. — Ferner die Veränderungen oder die Schickſale der Philoſophie als einer in ſich ſelbſt gegründeten Wiſſenſchaft, können nur aus ihr ſelbſt hervorgehen, und die Syſteme ſind von den Denkgeſetzen aufgegeben. Da nun die Geſchichte der Philoſophie blos die **philoſophiſchen** Syſteme; d. h. die einen nothwendigen Grund in den **a priori** beſtimmten Denkgeſetzen haben, blos die **inneren** Veränderungen der Philoſophie in ihr Gebiet aufnehmen ſoll: ſo muß nun auch, um die philoſophiſchen Syſteme von den zufälligen, den durch Einbildungskraft hervorgebrachten, die **inneren** Veränderungen der Philoſophie von den **äußeren** Veränderungen

Digitized by Google

rungen an der Philoſophie zu unterſcheiden und durch ſcharfe Grenzen die Geſchichte der Philoſophie von der des philoſophiſchen Geiſtes und der Darſtellung der Schickſale der Philoſophie zu trennen, das Merkmal »nothwendige Syſteme« hinzugeſetzt werden, deſſen Beſtimmung aber ebenfalls in der Reinholdiſchen Erklärung vermißt wird. Endlich was die Form der Geſchichte der Philoſophie anbetrifft: ſo iſt, was in der Gurlittſchen Erklärung zu viel war, hier zu wenig oder alles unbeſtimmt. Ein dargeſtellter Inbegriff kann entweder ſyſtematiſch ſeyn, oder ſyſtemmäßig, oder endlich auch bloße Kopie, nach Chronologie u. ſ. w. abgefaßt. Iſt es aber nicht nöthig, daß dieſes in der Erklärung der Geſchichte der Philoſophie beſtimmt werde? — Wenn es heißt: die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft u. ſ. w., ſo liegt die Beſtimmung der Form ſchon in dem Begriffe »Wiſſenſchaft,« d. h. es iſt eine ſyſtematiſche Form. Aber in dem Begriffe vom »dargeſtellten Inbegriff« liegt nichts von einem ſolchen Merkmale, das die Form beſtimmte und andeutete. Wozu endlich auch, daß ich auf die fremden, unweſentlichen Merkmale komme, der Zuſatz »von ihrer Entſtehung bis auf unſere Zeiten?« — Daß die Geſchichte der Philoſophie das Geſammte der Veränderungen, welche die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Dinge oder das Streben nach dieſer Wiſſenſchaft erfahren hat, darſtellen müſſe, liegt ja ſchon in dem angegebenen Merkmale »dargeſtellter Inbegriff.« Sollte aber vielleicht dieſer eingeſchobene Zuſatz auf die Form unſerer Geſchichte deuten, daß Reinhold wolle, ſie ſolle chronologiſch ſeyn: ſo wäre, ſtatt daß vorher nur ein überflüßiges Merkmal da war, jetzt ſelbſt ein falſches und fremdes aufgenommen worden.

Digitized by Google

Die Erklärung von Goeß *) »Geſchichte der Philoſophie iſt der dargeſtellte Inbegriff der Veränderungen, welche die Wiſſenſchaft der nothwendigen allgemeingültigen Formen, Regeln und Prinzipien der urſprünglichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes und aller derjenigen Dinge, die durch jene beſtimmt ſind, von Anfang bis auf unſere Zeiten erlitten hat,« fällt mit der Reinholdiſchen in Eins zuſammen, und ſie trägt alle Fehler, die wir eben aufgezählt haben, gemeinſchaftlich mit ihr. Das einzige, was ſich die jetzige Erklärung etwa vorausnimmt, iſt, daß ſie eine andere Erklärung von der Philoſophie giebt oder zu geben ſcheint, von der aber auch immer der Verfaſſer der litt. Anzeigen im Niethammerſchen Journal (2. Bd. 4tes Heft) ſchon gezeigt hat, daß ſie fehlerhaft iſt, weil ſie das Gebiet der Philoſophie hineinzieht. Kleine Abänderungen von Worten, die nicht einmal glücklich ſind, wie die von »erleiden« ſtatt das »erfahren« bemerken wir nicht.

Nach der Erörterung dieſer Erklärungen, in welchen entweder, wie wir gezeigt haben, weſentliche Merkmale fehlen, oder unweſentliche fremde aufgenommen, da überhaupt in den beyden letztern, mehr auf eine Erklärung der Philoſophie, als der Geſchichte der Philoſophie geſehen, müßten wir uns nun zu der wenden, welche der ſcharfſinnige Verfaſſer der literariſchen Anzeigen in dem oben erwähnten Journal (Niethammers philoſ. Journ.) geliefert hat: aber hier muß noch einiges vorausgehen, und wir müſſen noch einiges über die Möglichkeit einer Geſchichte der Philoſophie von Seiten des

---

*) S. die kleine Schrift: Ueber den Begriff der Geſchichte der Philoſophie von Goeß. 1794.

Digitized by Google

Geſchichtſchreibers überhaupt erwähnen, ehe wir die Uebereinkunft oder das Abweichende jener ſcharfſinnigen Erklärung von der unſrigen zeigen können.

Die neueſte Erklärung des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie, welche mir bekannt iſt, und zu deren Erörterung ich endlich komme, iſt die von Herrn Buhle:*) »die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von der Natur des menſchlichen Gemüths an und für ſich, und dem urſprünglichen Verhältniſſe deſſelben zu Gegenſtänden außer ihm. Die Geſchichte der Philoſophie iſt eine pragmatiſche Erzählung der wichtigſten Verſuche, welche die vorzüglichſten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeit gemacht haben, um jene Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen.« Die Worte des Verfaſſers ſelbſt »darin, daß man theils den Begriff nicht richtig, präcis und deutlich feſtgeſetzt hatte, theils den Zweck der Geſchichte der Philoſophie und ihr wahres Gebiet verkannte, liegt vornehmlich der Grund, warum die letztere Diſciplin nach ihrer bisherigen Bearbeitung mehr Litterargeſchichte, Kulturgeſchichte, als das iſt, was ſie ſeyn ſollte, einige einzelne Parthien ausgenommen.« Dieſe freymüthige Aeußerung des Verfaſſers ſelbſt, ſage ich, als auch, der neuere Urſprung der Erklärung, die nach vielen vorhergegangenen Verſuchen hervorgieng, laſſen uns mit Recht erwarten, daß die Worte des Verfaſſers erfüllt, und der Begriff der Geſchichte der Philoſophie in dieſer Erklärung mehr, als vorher, nach allen ſeinen Merkmalen erſchöpft iſt.

*) Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie und einer kritiſchen Litteratur derſelben, von J. G. Buhle. Göttingen, 1796. 1ſter Theil.

Digitized by Google

Aber erſtlich, wenn wir oben, wie wir glauben, mit Recht tadelten das unbeſtimmte Wort, das in einigen Erklärungen aufgenommen war, »Veränderungen, welche die Philoſophie erfahren hat,« wodurch wenigſtens einiges Allgemeine an dem Stoffe deſſen, was die Geſchichte der Philoſophie zu behandeln hat, charakteriſirt wurde: was ſollen wir hier zu dem noch unbeſtimmtern Merkmale, das auch nicht einmal das allgemeine Eigenthümliche des Stoffs der Geſchichte der Philoſophie charakteriſirt, zu dem aufgenommenen Merkmale »Verſuche« ſagen? Iſt hier das Verſprechen des Verfaſſers, präciſer, deutlicher eine Erklärung von dem Begriffe zu liefern, erfüllt? — Worinnen können die Verſuche, um eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, beſtehen? worinnen insbeſondere die Verſuche, um eine Philoſophie zu Stande zu bringen, beſtehen? — Iſt es aber vielleicht gleichgültig, daß dieſes beſondere Merkmal in der Erklärung angegeben werde? — Dieſer Tadel, der die Buhleſche Erklärung trifft, iſt ſo gerecht, ſogleich bey der erſten Anſicht einleuchtend, daß es gar keiner Worte mehr bedarf, zu beweiſen, wie der Verfaſſer das, was in den vorigen Erklärungen unbeſtimmt war, ſtatt es näher zu beſtimmen, und präciſer zu geben, noch unbeſtimmter und auf allgemeinere Merkmale ausdehnte. — Zweytens: »die Geſchichte der Philoſophie iſt eine pragmatiſche Erzählung u. ſ. w.,« was heißt hier pragmatiſch? Die Syſteme der Philoſophie nach ihren äußeren Veranlaſſungen, zufälligen Gründen und Gelegenheitsumſtänden aufſtellen, oder nach ihren inneren Gründen, wie ſie von dieſem oder jenem urſprünglichen Denkgeſetze ausgiengen? — Soll das Beſondere dieſer Unterſcheidung des Pragmatiſchen in der Definition des Begriffs »Geſchichte der Philoſophie«

Digitized by Google

unbeſtimmt gelaſſen werden? nicht ausdrücklich beſtimmt werden, worinnen die pragmatiſche Erzählung in der Geſchichte der Philoſophie beſteht? — Aber faſt glauben wir, daß der Verfaſſer hier nicht allein das Pragmatiſche unbeſtimmt gelaſſen, ſondern daß er auch einen falſchen Begriff, der ſich nicht mit der Geſchichte der Philoſophie verträgt, damit verbunden, oder doch wenigſtens jenen zwiefachen Unterſchied des Pragmatiſchen verwechſelt habe. Man ſehe nur die Vorrede zu dem Lehrbuche: »das gegenwärtige Lehrbuch ſoll vorerſt nur in kompendiariſcher Form daſſelbe enthalten. Es ſoll den Urſprung und die allmählige Entwickelung der Philoſophie als Wiſſenſchaft in möglichſt gedrängter Kürze erzählen, den Geiſt der berühmteſten ältern und neuern philoſophiſchen Syſteme, ihre Verſchiedenheit, ihren gegenſeitigen Einfluß auf einander, und die nächſten Veranlaſſungen dazu, ſo weit die Nachrichten hinreichen, oder die Natur der philoſophirenden Vernunft, die Zeitumſtände, die beſondere Geiſtesphiſiognomie, die Charaktere, die Lebensgeſchichte der Philoſophen ſelbſt Aufſchluß gewähren, hiſtoriſch anzeigen.« Alſo meiſt eine anthropologiſche Geſchichte der Philoſophie, oder vielmehr der Schickſale der Philoſophie! Das Wort pragmatiſch, welches in der Erklärung iſt, in dem Sinne genommen, wo die Verſuche in Verbindung mit ihren äußeren Veranlaſſungen und überhaupt individuellen Gelegenheitsumſtänden gezeigt werden! — Nach unſerer Meinung giebt dies keine pragmatiſche Geſchichte der Philoſophie, im wahren Sinne des Worts, der durch den Stoff, die Philoſophie, beſtimmt wird. — Drittens, nach welcher Methode oder Form ſoll denn die Geſchichte der Philoſophie erzählen? — nach der chronologiſchen Form, oder ſyſtemmäſ-

Digitized by Google

ſig, oder auch ſyſtematiſch? — In dieſer Erklärung iſt abermals von dieſer nothwendigen Beſtimmung nichts berührt. Die zweckmäßigere oder weniger zweckmäßige Behandlungsart der Geſchichte der Philoſophie iſt nach dieſer Erklärung dem guten Glück oder Unglück des Geſchichtſchreibers überlaſſen. — Außerweſentliche Merkmale oder ſolche, die ſich ſchon von ſelbſt verſtehen, dürfen in einer Erklärung nicht aufgenommen werden, denn, nach unſerm Verfaſſer ſelbſt, ſoll ſie präcis ſeyn. Wozu alſo viertens das Merkmal in der obengenannten Erklärung, »welche die vorzüglichſten Köpfe des Alterthums und der neuern Zeit gemacht haben?« Wie iſt denn ein Verſuch, der dahin gehet, eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, anders möglich, als durch Denken, Nachdenken, welches in den Köpfen Statt findet? Wozu dieſes prägnante Beywort! Iſt es nicht kürzer, präciſer, wie in der Reinholdiſchen Erklärung, »von ihrer Entſtehung bis auf unſere Zeiten« oder wie in der von Goeß, »von Anfang bis auf unſere Zeiten?« Was hat ferner unſer Verfaſſer für einen Maaßſtab, das Wichtige von dem minder Wichtigen, das Vorzüglichſte von dem Vorzüglichen zu unterſcheiden, daß er hinzuſetzt, »die wichtigſten Verſuche, die vorzüglichſten Köpfe?« — Solche relative unbeſtimmte Merkmale müſſen aus einer Erklärung, die Maaßſtab für Alle ſeyn ſoll, wegbleiben. Die nothwendigen Syſteme der Philoſophie behandelt die Geſchichte der Philoſophie: dies nothwendige Syſtem mag nun von einem der vorzüglichſten oder minder vorzüglichen Kopfe entſtanden ſeyn. Wir könnten noch mehrere ſolcher Bemerkungen, die die neueſte Erklärung von dem Begriffe, die wir ſuchen, die von Herrn Buhle als die unbeſtimmteſte, weitläuftigſte, am wenigſten präciſe zeigten, her=

ſetzen: allein es bedarf wohl keiner weitläuftigern Auseinanderſetzung, das, was wir hier von dieſer gegebenen Erörterung erinnern, zu bewähren, da das flüchtigſte Nachdenken über dieſe Definition es ſelbſt giebt. Dieſe gemachten Bemerkungen waren wir uns aber ſelbſt ſchuldig, in wiefern wir eine neue Erklärung aufſtellen, die ſich vor den andern rechtfertigen muß, und die nun eben ſowohl, wie ich es an den Erklärungen von den ſcharfſinnigſten Männern gethan habe, der öffentlichen Prüfung und Cenſur ſich Preis giebt.

Nach unſerer oben gegebenen Beſtimmung der Geſchichte der Philoſophie, als der ſyſtematiſchen Darſtellung der nothwendigen vorhandenen Syſteme der Philoſophie als der Wiſſenſchaft des a priori im Vorſtellungsvermögen nach Begriffen Beſtimmten, in wiefern die Syſteme auf die urſprünglichen Gründe im Vorſtellungsvermögen zurückgeführt werden müſſen und nach dieſen möglich ſind, — ergeben ſich nun mehrere Vorbereitungskenntniſſe, als nothwendige vorher zu erwerbende Kenntniſſe zur Geſchichte der Philoſophie. — Die vorhandenen Syſteme ſollen behandelt werden, in wiefern ſie auf die erſten urſprünglichen Gründe im Vorſtellungsvermögen zurückgeführt werden können, und nach ihnen möglich ſind: ſo wird erſtlich von Seiten des Stoffs Kenntniß der Syſteme, alſo hiſtoriſche Bekanntſchaft, welche Syſteme da waren, daß man ſie nach aller ihrer Verbindung, ihren Gründen und Reſultaten kennet, wie die Verfaſſer ſie aufſtellten, vorausgeſetzt. Zu dieſer hiſtoriſchen Bekanntſchaft werden nun aber wieder, ſo daß eins in das andere eingreifen, eins das andere vorbereiten muß, ehe eine Geſchichte der Philoſophie zu Stande gebracht werden kann, philologiſche Kenntniſſe, philologiſche Bearbeitung der Syſteme, in

wiefern ſie, den nämlichen Sinn des Verfaſſers zu treffen, nöthig iſt, vorausgeſetzt. Beydes geht aber nur als Propädevtik der wahren Geſchichte der Philoſophie, die den Namen derſelben mit Recht trägt, vorher, und erſt muß jener Vorhof gleichſam betreten ſeyn, ehe man in das Innere des Gebäudes ſelbſt kommen kann. Die Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie, in die hiſtoriſche, pragmatiſche, kritiſche Behandlungsart derſelben, ſcheint mir daher auf keinem Grunde der Eintheilung zu ruhen: denn was Vorbereitungskenntniß, Propädevtik iſt, gehört noch nicht zur eigentlichen Wiſſenſchaft, und es iſt von ihrem Gebiete, wie Mittel zum Zweck, durch ſcharfe Grenzen getrennt. Hiſtoriſche Kenntniß oder Bekanntſchaft mit den Syſtemen der Philoſophie gehört unter die Einleitungs- oder Vorbereitungskenntniſſe zur Geſchichte der Philoſophie. Was die pragmatiſche Behandlungsart aber der Geſchichte der Philoſophie betrifft, d. h. in wiefern die Syſteme in Verbindung mit ihren Gründen gezeigt werden; ſo halte ich ſie für die allein wahre und einzige, die der Geſchichte der Philoſophie zukommt. Nur verwechsle man aber dieſe Behandlungsart, wo jedes Syſtem auf ſeinen inneren Grund zurückgeführt wird, nicht mit der anthropologiſchen Methode, daß ich ſie ſo nenne, nach der man bis jetzt faſt die ganze Geſchichte der Philoſophie und alle Syſteme behandelt hat, da man nämlich die äußeren Gründe aufſucht und aufſtellt, welche dieſen oder jenen Denker auf ſein Syſtem ſollen geholfen haben. Wenn dieſe Behandlungsart die wahre Geſchichte der Philoſophie iſt: ſo fehlt es überhaupt nicht, wenigſtens an einzelnen Geſchichten der Philoſophie, nach deren Maaßſtabe überhaupt faſt alles, was man in unſern Zeiten für dieſes Gebiet geleiſtet hat, iſt gethan worden. Aber ich bürge nicht da-

für, daß das konſequente Syſtem des Spinoza aus dem Veranlaſſungsſatze »nihil ex nihilo ſit« hervorſprang: ich will ſagen, daß dieſe Behandlungsart der Geſchichte der Philoſophie, wo man die äußeren Veranlaſſungen aufzählt, äußerſt zufällig iſt, und für ihre muthmaßlichen Angaben nicht ſtehen kann. Ohne daß das Syſtem des Deskartes vorausgieng, war die Philoſophie des Spinoza nothwendig nach einem Geſetze aufgegeben; und dieſen Grund, dieſe Möglichkeit a priori ſoll die Geſchichte der Philoſophie, glaube ich, vorzeigen, wenn ſie den Namen der pragmatiſchen, d. i. der einzigen Behandlungsart, welche ihr zukommt, verdienen will. Durch jene muthmaßlichen Angaben von anthropologiſchen Umſtänden, von Veranlaſſungsſätzen werden wir wenig befriedigt. Wenigſtens mir blieb nach allen jenen Schriften, die ſich als Epitomatoren der Philoſophie Spinoza's zeigen, und die die Geſchichte dieſes Syſtems auseinander zu ſetzen unternahmen, nach allen den Muthmaßungen und Gründen, worauf als ſeine Quelle dieſes Syſtem zurückgeführt wurde, die wichtigſte Frage übrig: »was iſt aber für ein innerer Grund im Vorſtellungsvermögen, daß ein ſolches Syſtem erſcheinen konnte?« — welche durch alle jene Schriften, durch die individuellen äußeren angegebenen Veranlaſſungen nicht beantwortet wurde. Ich verſtand alſo, ſo viel ich blos jenen Epitomatoren, die die Spinoziſche Philoſophie ſo aus einem *nihilo* entſtehen laſſen, folgte, dieſelbe nicht, und ich hätte es, wenn ich mir nicht eines nothwendigen Grundes von dem Spinoziſchen Syſteme, der in dem Vorſtellungsvermögen ſelbſt gegeben iſt, bewußt geweſen wäre, allerdings mit jenem Denker halten müſſen, der ganz artig und auffallend ſagt: »Vormals hatte ich gar ſehr die Eitelkeit, das Syſtem des Spinoza

Digitized by Google

verſtehen zu wollen und die Einbildung, daß ich es verſtände: aber ſeit mehrern Jahren fühle ich mich, wenn ich es aufrichtig ſagen darf, zu jener zu ſtolz, und zu dieſer zu beſcheiden. Haben andere den Sinn deſſelben durchdrungen: ſo bewundere ich ſie; denn meiner Meinung nach iſt Spinozens Ethik ein äußerſt unverſtändliches Buch. Auch wenn ich die meiſterhafte Darſtellung von Herrn Jakobi leſe: bin ich immer zweifelhaft, ob ich in den tiefgedachten Ideen, in den originellen Wendungen der Gründe und Schlußfolgen, den Gedankengang von Spinoza, oder von ſeinem Epitomator ſehe. — (Platners philoſophiſche Aphorismen nebſt einigen Anleitungen zur philoſophiſchen Geſchichte. Ganz neue Ausarbeitung. Leipzig, 1793. Erſter Theil. S. 406.) Nimmt man freylich den Grund dieſes Nichtverſtehens von jenen Epitomatoren her oder auch von einem ſchon angenommenen Syſteme, mit dem ſich jenes des tiefdenkenden Spinoza nicht will vereinigen laſſen; ſo mag der ſcharfſinnige Platner allerdings Recht haben: nimmt man aber das Verſtehen und Nichtverſtehen in dem Sinne, daß man wiſſe oder nicht wiſſe, wie Spinoza durch einen Grund a priori, nach einem allgemeingültigen im Vorſtellungsvermögen gegebenen Geſetze auf dieſes ſein Syſtem gekommen ſey; ſo verſtehe ich hinwiederum jenen Denker nicht, der dieſes von dem dunkeln Syſtem des εν και παν ſagt.

Was die kritiſche Behandlungsart der Geſchichte der Philoſophie, in ſofern ſie unter die Eintheilung der Methoden aufgeführt wird, betrifft; ſo ſoll und darf die Geſchichte der Philoſophie keine Kritik, keine Beurtheilung ſeyn, in wiefern ſich die philoſophirende Vernunft in dem Veränderlichen der Syſteme dem Unveränderlichen in der Idee genähert habe. Alſo iſt jene ganze Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie,

nach der der hiſtoriſche, pragmatiſche, kritiſche Geſichtspunkt zugleich bey der Abfaſſung derſelben ſoll gewählt werden, falſch; und nur der einzige Geſichtspunkt, der pragmatiſche, als der Geſchichte der Philoſophie weſentlich, bleibt übrig, da der hiſtoriſche, als Propädevtik vorangehet, der kritiſche aber über ihr Feld hinausliegt.*)

---

*) In den »Annalen der Philoſophie und des philoſophiſchen Geiſtes« ſagt der Recenſent von Füllebորns Beyträgen zur Geſchichte der Philoſophie (1795. St. 123.) und zwar beſonders bey dem aufgeſtellten Grundſatze von Hrn. Füllebორn: »Eine Aufſtellung der äußern Umſtände und Veranlaſſungen, welche einen Denker gerade auf dieſe Art zu philoſophiren leiteten, findet eigentlich ihre Stelle in einer Geſchichte der Philoſophie nicht.« — (»Als ſolchen — erwiedert Rec. — »freylich eigentlich nicht. Aber immer iſt es zur Geſchichte der »Entwickelung des menſchlichen Verſtandes lehrreich zu ſehen, »warum ein Philoſoph gerade auf dieſe Lehre fiel, auch wenn »dieſes Warum von äußern Umſtänden abhieng, weil dieſe »ſeinen Philoſophemen oft ein beſonderes Gepräge geben. »Daher wird man es z. B. einem Tiedemann keinesweges »verargen können, wenn er in ſeinem Geiſte der ſpekulativen »Philoſophie jedesmal eine Aufſtellung jener äußern Umſtände und Veranlaſſungen verſucht. Zu einer pragmatiſchen »Geſchichte der Philoſophie, d. h. zu einer ſolchen, wo die »Fakta in ihrem vollſtändigen Zuſammenhange vorgetragen »werden, gehört ſowohl die Darſtellung ihres äußern als ihres »innern Zuſammenhangs; jedoch ſo, daß die erſtere der letztern ſtets untergeordnet werde. Diejenige Behandlungsart »der Geſchichte der Philoſophie nun, die beyde gehörig verbindet, wird nach des Rec. Einſicht im Allgemeinen genommen, immer die lehrreichſte und nützlichſte ſeyn.)« — — Um mich hier vor einem möglichen Vorwurfe zu ſichern, erwähne ich nur, daß ich die Darſtellung ſelbſt für die vollſtändigſte halte, welche die Geſchichte der Philoſophie, d. h. den

Wenn bey der Geſchichte der Philoſophie, von Seiten des Stoffs, der behandelt wird, Vorbereitungskenntniſſe vorausgeſetzt werden: ſo ergiebt ſich nun auch nach der obigen Erklärung der Geſchichte der Philoſophie und dem darin aufgeſtellten Merkmale, »daß nämlich die Syſteme auf ihre Quellen zurückgeführt werden, und ihr Entſtehungsgrund dar-

---

innern Zuſammenhang der Syſteme und die Geſchichte der Schickſale derſelben, oder den äußeren Zuſammenhang der Syſteme und die Geſchichte des philoſophiſchen Geiſtes mit einander zu verbinden weiß; — aber doch muß in einer Unterſuchung, welche den Begriff der Geſchichte der Philoſophie beſtimmt, beydes von einander getrennt und nur der Darſtellung der eigenthümliche Name »Geſchichte der Philoſophie« zugeeignet werden, die den inneren Zuſammenhang der Syſteme zeiget, oder die Syſteme als Erfolge mit ihren innren Gründen aufführet. Es iſt um deſto nöthiger, daß man dieſe weſentliche Beſtimmung mache; jemehr man nur in den jetzigen Geſchichten der Philoſophie auf eine anthropologiſche Darſtellung der äußeren Veranlaſſungen der Syſteme geſehn, und dieſes für eine wahre Geſchichte der Philoſophie gehalten hat. Darin bin ich mit Rec. nicht einig, was er über die pragmatiſche Geſchichte der Philoſophie ſagt. Denn das iſt für die Geſchichte der Philoſophie pragmatiſch, wenn die Arten zu philoſophiren in Abſicht auf die inneren möglichen Gründe dargeſtellt werden, und die Darſtellung der äußeren Umſtände liegt, wie ich glaube, bey dieſer Geſchichte außerhalb der pragmatiſchen Behandlungsart. — Beſtimmt man freylich die Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie nach dem Maaßſtabe des Nützlichen und Lehrreichen (im weitern Sinne); ſo bin ich auch hier mit Rec. einſtimmig, daß die Geſchichte der Schickſale der Philoſophie mit der eigentlichen Geſchichte der Philoſophie zu verbinden gut iſt. Doch immer aber bleibt dies nur ein außerweſentlicher Werth für die eigentliche Geſchichte der Philoſophie.

Digitized by Google

nach gezeigt werden muß,« ein zweytes nothwendiges Erforderniß, als Propädevtik, in deren Beſitz der Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſeyn muß, deren Beſitz aber auch nicht ſo leicht errungen werden kann, als alle jene hiſtoriſche Kenntniß von den Syſtemen, welche als Einleitung gleichſam der Geſchichte der Philoſophie vorhergehen muß; — es muß nämlich eine **Philoſophie ohne Syſtem** da ſeyn, ein **Ueberblick**, eine **Ueberſicht über alle Syſteme, die alle begränzt, eine Wiſſenſchaft, welche das ganze Vorſtellungsvermögen von allen Seiten bis auf ſeine letzten Gründe ausgemeſſen hat — eine Kritik der Vernunft.** Syſteme der Philoſophie **nach einem Syſteme auf Gründe zurück führen,** das kann keine Geſchichte der Philoſophie geben, denn jenes Zurückführen der Syſteme nach einem Syſteme auf Gründe ſchließt Einſeitigkeit, Partheylichkeit in ſich; und es müßten hier ſo viele Geſchichten der Philoſophie ſeyn, ſo viele Syſteme da ſind, je nachdem einer von dieſem oder jenem Syſtem, das das ſeinige iſt, ausgehet. Jeder Geſchichtſchreiber von einem Syſtem gehalten, würde andere Gründe erblicken, auf die die anderen Syſteme, die nicht die ſeinigen ſind, zurückgeführt werden müßten; ja er würde aber auch ſelbſt nicht einmal dieſes Zurückführen leiſten können, da Syſtem Kritik des Vorſtellungsvermögens ausſchließt, jeder, der Syſtem hat, nur von einem Theile des Vorſtellungsvermögens ausgehet, aber nicht das ganze Vorſtellungsvermögen in ſeinem Umfange umfaßt. — Auf einer Höhe, die über alles wegſehen, alles überſchauen läßt, muß der künftige **Geſchichtſchreiber** der Philoſophie ſtehen, — denn bis jetzt iſt er noch nicht exiſtirend, — er muß, wie der Landſchaftsmaler außerhalb der Landſchaft ſteht, die er aufnimmt, außerhalb dem Gebiete philoſo=

philoſophiſcher Syſteme ſtehen, daß alle Linien, alle Lichtſtrahlen auf ihn zulaufen, und daß er ſo alles ausmeſſen, und alles bis auf die äußerſten Grenzen verfolgen kann. Und hier iſt denn der merkwürdige Gordiſche Knoten, der bis jetzt noch nicht gelöſt iſt! — wenn auch ſchon die Werkzeuge, ihn zu löſen, da ſind, denn die **Kritik der reinen Vernunft** iſt erſchienen, — ſo ſind ſie doch noch nicht in Abſicht auf eine Geſchichte der Philoſophie gebraucht worden, wenn wir nicht vielleicht die einzelnen Blicke ſelbſt, die der große Urheber der Kritik auf manche Syſteme thut, als Geſchichte einzelner Theile oder Syſteme der Philoſophie anſehen wollen, wie wir es können; denn wie **Kant** das Leibnitziſche Syſtem auf ſeine erſten Quellen und Gründe zurückgeführt hat, daß es nun ganz aufgedeckt bis auf die erſten Fäden, an welchen es mit den Gründen im Vorſtellungsvermögen zuſammenhängt, vor uns da liegt; ſo, glaube ich, muß alle Geſchichte der Philoſophie behandelt werden, ſo iſt ſie pragmatiſch. Dieſes Zurückführen auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen iſt der Maaßſtab aller Geſchichte der Philoſophie.

Wie alſo hiſtoriſche Kenntniß der Syſteme, objektiv in Rückſicht des Stoffs, die erſte Bedingung oder Propädevtik zur Geſchichte der Philoſophie iſt: ſo iſt nun eine Philoſophie ohne Syſtem, eine Kritik, die das ganze Vorſtellungsvermögen umſchließt, alle Beziehungen der einzelnen urſprünglichen Vermögen unter einander kennet, die zweyte weſentliche Bedingung, ſubjektiv, zur Geſchichte der Philoſophie, — eine Bedingung, ohne die überhaupt gar keine Geſchichte der Philoſophie gedacht werden kann, in deren Begriff das nothwendige Merkmal jener Bedingung ſelbſt liegt. Nur eine Kritik der reinen Vernunſt kann eine Geſchichte der Philoſophie, un=

abänderlich für alle Zeiten, liefern, oder die Kenntniß des Unveränderlichen der Philoſophie kann zeigen, wie das Veränderliche der Philoſophie, die mannichfaltigen Syſteme möglich waren, je nachdem man von dieſem oder jenem Punkte im Vorſtellungsvermögen, von dieſem oder jenem Denkgeſetz, dieſer oder jener Beziehung der urſprünglichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes unter einander beym Philoſophiren oder Nachdenken über die Gegenſtände, die in dieſem Gebiete liegen, ausgieng. —

Hier alſo die Auflöſung des Räthſels und der in der That merkwürdigen Erſcheinung, warum wir noch keine Geſchichte der Philoſophie haben, und zugleich wenn wir einige Hoffnung hegen dürfen, warum wir ſie nun haben können! — Die Geſchichte der Philoſophie iſt das Ende alles Philoſophirens, und ſie kann nur erſt zu Stande gebracht werden, wenn eine wahre Philoſophie zu Stande gebracht worden.

Jede andere Geſchichte läuft mit der Reihe der Weltbegebenheiten und mit den Handlungen, die nie einen Stillſtand haben, fort ins Unendliche, und es iſt kein Abſehen, wenn ſich ſo die Geſchichte ſchließen wird: die Geſchichte der Philoſophie hat in ſich geſchloſſene Grenzen nach den Schranken und dem Syſteme der Denkgeſetze und der einzelnen Vermögen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt, ſie iſt ein geſchloſſenes Ganze, das aus ſich ſelbſt hervorgehet, aber nicht einzeln von äußern Faktis, Umſtänden und Begebenheiten abhängt. — Jede andere Geſchichte läuft an dem ſichtbaren Faden der geſchehenen Dinge, an der Kette der Zeit, und der ſtrengen Verkettung von dem Kauſalgeſetze hin; die Geſchichte der Philoſophie ziehet ſich von dieſer äußern Verbindung in ſich ſelbſt zurück, die Form ihrer Behandlung und der Verbindung des Stoffs iſt

Digitized by Google

a priori in den Denkgeſetzen oder in dem Vorſtellungsvermögen überhaupt gegründet, — es findet hier kein chronologiſches Verzeichniß, kein Regiſter nach Zeitepochen ſtatt. — Die Geſchichte der Philoſophie zeigt, wie und wo einmal Ruhe und Stillſtand von allen Syſtemen iſt, ſo daß keine mehr kommen, keine mehr entſtehen können, und daß, wenn in den künftigen Zeiten noch Streit um Philoſophie iſt, dieſer nur um *alte* Syſteme, um das, was ſchon dageweſen, ſeyn kann, da jeder neue Stoff dazu fehlet. So iſt die Geſchichte der Philoſophie von allen andern Arten der Geſchichte ausgenommen, und ſie zeichnet ſich ſelbſt von ihnen aus: ſie iſt gleichſam der ewige Friedensſchluß des Streites auf dem Gebiete der Philoſophie, der innre Ruhe verheißt, wenn auch die äußere fehlet, — wenn nämlich Friede ſo viel heißt, daß nicht um die Auffindung und den Beſitz neuer Länder geſtritten, ſondern nur um die Aufrechthaltung und die Rechtmäßigkeit alter Gebiete und Diſtrikte gefochten wird.

Ich mache aber hier, ehe ich weiter fortgehe und die Möglichkeit eines Unterſchiedes der **Behandlung** der Geſchichte der Philoſophie auseinanderſetze, um das Uebereinſtimmende eines andern Denkers mit dem, was ich bisher über dieſen Zweig der Geſchichte beſtimmt habe, zu zeigen, Gebrauch von einer klaſſiſchen Stelle, die in Kürze auf alles das hindeutet, was von mir über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie iſt geſagt worden. Nämlich in dem **philoſophiſchen Journal** (von **Fichte und Niethammer**, Heft 4. 1797. **Allgemeine Ueberſicht der neuen philoſ. Litteratur**) heißt es: »Man muß Leibnitzens »**perſpektiviſchen Mittelpunkt**« gefunden haben, von wo aus das Chaos verſchiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkt aus

ganz verworren erſcheint, Regelmäßigkeit und Uebereinſtimmung zeigt. Um zu finden, was Leibnitz fand, daß, was an den widerſprechendſten Syſtemen nur wirklich philoſophiſch iſt, auch wahr ſey, muß man die Idee eines allgemeinen Syſtems vor Augen haben, das allen einzelnen Syſtemen, ſo entgegengeſetzt ſie auch ſeyn mögen, im Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſelbſt Zuſammenhang und Nothwendigkeit giebt. Ein ſolches umfaſſendes Syſtem erſt kann die Verbindlichkeit erfüllen, das ſtreitende Intereſſe aller übrigen zu vereinigen; zu beweiſen, daß keines derſelben, ſo ſehr es auch dem gemeinen Verſtande zu widerſtreiten ſcheint, etwas wirklich Sinnloſes verlangt hat; daß alſo auf jede mögliche Frage in der Philoſophie auch eine allgemeine Antwort möglich iſt. Denn es zeigt ſich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher ſchon in ihr ſelbſt beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts ſich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, ſo kann in der Philoſophie nichts (durch Analyſis) entſtehen, was nicht vorher im menſchlichen Geiſte ſelbſt, (der urſprünglichſten Syntheſis), vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelne Syſteme, die nur dieſen Namen verdienen, ein gemeinſchaftlicher regierender Geiſt; jedes einzelne Syſtem iſt nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem ſich alle insgeſammt mehr oder weniger annähern. Dieſes allgemeine Syſtem aber iſt nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, ſondern eine Organiſation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechſelſeitig Grund und Folge, Mittel und Zweck iſt. Alſo iſt auch aller Fortſchritt durch Entwickelung; jedes einzelne Syſtem, das dieſen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet wer-

Digitized by Google

den, der langſam und allmählig zwar, aber unaufhaltſam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigſten Entwickelungen ſich fortbildet. Wer Einmal für die Geſchichte der Philoſophie einen ſolchen Mittelpunkt gefunden hat, iſt allein fähig, ſie wahr und der Würde des menſchlichen Geiſtes gemäß zu beſchreiben.«

Aber dieſe Ueberſicht, dieſer Ueberblick über alle Syſteme, nach dem man die Geſchichte der Philoſophie zeichnet, die einzelnen Syſteme ſtellt und ordnet und jedes einzelne auf ſeinen nothwendigen allgemeingültigen Grund, aus dem es ſich wie aus ſeiner Wiege erhob, zurückleitet, iſt nun auf doppelte Art möglich, alſo die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt auf doppelte Art zu vollenden. Jene Ueberſicht kann nämlich genommen werden, indem man ſelbſt oder der Geſchichtſchreiber (ſynthetiſch) die einzelnen Syſteme durchgehet und mittelſt ihrer und durch ſie ſich zu dem höchſten Standpunkte, in dem ſich gleichſam alle einzelne vereinigen und in einzelnen Strahlen in ihm zuſammenlaufen, erhebt; oder indem man ſich außerhalb der Syſteme hinſtellt und wie nach einer Meßtafel (analytiſch) ohne daß man die einzelnen Syſteme ſelbſt ſynthetiſch hervorführt und erzeugt, ſie nur nach den vorher bekannten Gründen wie nach gewiſſen Punkten ordnet. Hier würden wir eine Geſchichte der Philoſophie erhalten, wie Kant in ſeinem Syſtem den Weg dazu gezeichnet hat, daß man außerhalb des Vorſtellungsvermögens ſich hinſtellt und ſo als Beobachter ſeinen Blick auf den Syſtemen umherlaufen und ſie in ihrem Entſtehungsgrunde auffinden läßt: dort aber würden wir eine ſelbſthandelnde, gleichſam lebendige Geſchichte zeichnen, wie ſie durch ein Handeln nach einer Idee nach allen Möglichkeiten die Syſteme hervorführt, und ſo ſich ſelbſt als Geſchichte der

Digitized by Google

Philoſophie vollendet. Eine ſolche Art der Geſchichte hat in einzelnen Theilen ſeiner Wiſſenſchaftslehre **Fichte** aufgeſtellt, indem er von ſeinen ſynthetiſchen Produktionen Anwendung auf die wirklichen dageweſenen und daſeyenden Syſteme macht.

Der Grund nämlich der Möglichkeit dieſer doppelten Behandlungsart der Geſchichte der Philoſophie liegt in dem Unterſchiede der kritiſchen Philoſophie ſelbſt, je nachdem ſie von dem Akt des **Vorſtellens** ausgehet, um ihren Kritizismus zu begründen; oder von den frühern, erſten Akt des **Denkens**, indem dieſer durch Reflexion aufgefaßt wird, anfängt und davon die Arten des Denkens und des Vorſtellens, die Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes, je nach denen nur die verſchiedenen (konſequenten) Syſteme möglich ſind, ableitet. Die **Kritik der reinen Vernunft** ſtellt die Formen und die Geſetze des Denkens als **feſte ruhende** Einheiten auf, die a priori dem menſchlichen Geiſte gegeben ſind. Und dieſe Vorſtellung dieſer Formen entſpringt aus dem Standpunkte, den die **Kritik der reinen Vernunft** einnimmt, indem dem Akte des Vorſtellens gemäß, nach welchen jene Formen von den Urtheilen abgeleitet werden, dieſelben ſich als feſte, bleibende, ruhende Formen darſtellen. Nach dieſer Art der Ableitung nun ergiebt ſich nach den verſchiedenen Formen, welche man in den Urtheilen auffindet, eine Kategorientafel, welche die Gründe des Denkens repräſentirt, und auf welche alſo auch alle möglichen Syſteme müſſen zurückgebracht werden können, und nach der eine Geſchichte der Philoſophie, die uns die Syſteme in ihrer Verbindung mit den Gründen zeigen ſoll, möglich iſt. Die **Fichteſche Wiſſenſchaftslehre** hingegen gehet von dem erſten Akte alles Handelns, des Denkens,

und von der Reflexion auf dieſes Handeln ſelbſt aus; und ſo zeigen ſich denn nach dieſer Methode des Philoſophirens jene ſtehenden, feſten Einheiten, die in den Kategorien dargeſtellt ſind, als wirkliche Handlungen, thätige Handlungsweiſen, und die Methode des Philoſophirens beſtehet alſo hier in einer thätigen immer von einem Gliede zum andern fortſchreitenden Syntheſis, bis ſich alles Einzelne endlich in einem höchſten Letzten — in einer **Ueberſicht**, in einer Vereinigung aller Syſteme ſchließt.

Nach dieſen beyden möglichen verſchiedenen Standpunkten, die man bey der Begründung der kritiſchen Philoſophie nehmen kann, wo freylich wohl der eine Standpunkt höher liegt, als der zweyte, der Fichteſche ſelbſt über den der Kantiſchen Kritik wegſehen läßt, folgt alſo auch eine doppelte verſchiedene mögliche **Behandlungsart** der Geſchichte der Philoſophie; je nachdem man entweder **ſynthetiſch** ſelbſt handeln und die Syntheſen durchführen, die einzeln Syſteme oder die einzelnen Gründe, auf welche die Syſteme ſich ſtützen, bis zu einem höchſten Punkte, zu einer höchſten Einheit, welche nun das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre ſchließt, durchführen kann: oder je nachdem man **analytiſch** von den einzelnen objektiv gleichſam hingeſtellten Gründen (Kategorien) die Syſteme ableitet oder ſie darauf zurückbringt.

Aber nach dieſer doppelten möglichen Behandlungsart der Geſchichte der Philoſophie, welche ich eben jetzt kurz angegeben habe, ergiebt ſich nun auch und muß ſich eine **Verſchiedenheit in der Beſtimmung und Erklärung** des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie ergeben. Denn die Möglichkeit zweyer verſchiedenen Methoden, in der Geſchichte der Philoſophie zu verfahren, muß doch auch nothwendig die Merkmale

des Begriffs verſchieden abändern und modifiziren. Und hier muß ich denn nun der Erklärung dieſes Begriffes erwähnen, die ich oben, wenn ich über die doppelte mögliche Behandlungsart unſers Zweigs der Geſchichte ſelbſt würde geſprochen haben, nachzuholen verſprach, nämlich der Erklärung erwähnen, welche in dem Niethammerſchen philoſophiſchen Journal von dem Verfaſſer der literar. Anzeigen (Achtes Heft. 1795.) iſt gegeben worden. Vormals hatte ich freylich die Meinung, daß dieſe Erörterung und Erklärung eben ſo, wie die obigen, welche ich der Cenſur unterworfen habe, unhaltbar ſey; aber nach dem Standpunkte, den ich neuerdings nach der Fichteſchen Philoſophie gewonnen habe, finde ich, daß ſie ſehr gut mit der meinigen beſtehet und mit ihr übereinſtimmend iſt; nur daß jede von ihnen den eigenen möglichen Standpunkt jener doppelten Methoden, die Geſchichte der Philoſophie zu ſchreiben, charakteriſiret.

Jene Erklärung oder vielmehr Erörterung aber heißt: »Die Geſchichte der Philoſophie hat den Zweck, das Veränderliche der geleiſteten Bearbeitung der Philoſophie in Beziehung auf das Unveränderliche oder die Schritte der philoſophirenden Vernunft zur Wiſſenſchaft in der Idee darzuſtellen.« Hier in dieſer Erörterung ſchien mir nun ehemals der Geſichtspunkt gar nicht getroffen zu ſeyn, der bey der Behandlung der Geſchichte der Philoſophie genommen werden muß; es ſchien mir ein fremder, unweſentlicher untergeſchoben, der ganz zu einem anderen Gebiete der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung gehöre. Die Folge meiner Gedanken über und wider dieſe Erörterung war aber folgende.

»Der Verfaſſer ſcheint mir die Geſchichte der Philoſophie

Digitized by Google

»als eine Beurtheilung, oder als eine Kritik der verſchiedenen »Syſteme als des Veränderlichen anzuſehen, um darnach die »Schritte der philoſophirenden Vernunft zum Unveränderli»chen als Wiſſenſchaft in der Idee zu bemerken: denn wenn »nicht an jedem Syſteme dargeſtellt wird, was es Wahres »und Falſches hat, was es alſo nach dieſem Inhalte beytrug, »das Reich des Unveränderlichen näher kommen zu laſſen, »können die Schritte der ebengenannten philoſophirenden Ver»nunſt gar nicht bemerkt werden, und iſt alſo nach unſers »**Verfaſſers** Meinung keine Geſchichte der Philoſophie mög»lich. Nun aber ſcheint mir eben dieſes das **Fremdartige** »zu ſeyn, was gar keinen Beſitz in dem Gebiete der Geſchich»te der Philoſophie verlangen kann, daß eine **Beurtheilung**, »eine **Kritik** der Syſteme in ihr Gebiet kommt; da ſich doch, »wie ich glaube, die Geſchichte der Philoſophie von aller ſoge»nannten Kritik, die das Veränderliche oder Unveränderliche »an einem Syſteme zeigt, enthalten, und nichts weiter thun »müſſe, als blos die Philoſophie in ihrem Veränderlichen, d. »h. die Syſteme zeigen, und ſie als Erfolge auf ihre Quellen, »auf die erſten Gründe im Vorſtellungsvermögen zurückfüh»ren. Dieſe Gründe und dieſe Erfolge aber, in wiefern ſie »dem Unveränderlichen, der Philoſophie als Wiſſenſchaft in »der Idee entſprechen, mit der Fackel der Beurtheilung zu »beleuchten, und in wiefern alſo die philoſophirende Vernunft »dem Unveränderlichen näher gekommen ſey; ſcheint mir gänz»lich außer dem Plan und dem Zwecke einer Geſchichte der »Philoſophie zu liegen, die blos ſagen ſoll, »**was da iſt und** »**wie es da iſt**«, aber nicht »**was dasjenige**, das für die »Philoſophie **da iſt**, für **Wahrheit hat.**« Eine ſolche Ge»ſchichte, die auf Beleuchtung und Kritik der Syſteme Rück=

Digitized by Google

»ſicht nähme, würde Kritik der Syſteme oder des Veränder=
»lichen der Philoſophie heißen müſſen. — Zweytens, fol=
»gerte und frug ich weiter, iſt denn aber auch eine ſolche
»Darſtellung, wo die Schritte der philoſophirenden Vernunft
»zum Unveränderlichen gezeigt werden, möglich? Wenn die
»wahre Philoſophie, das Unveränderliche, wie es der Ver.
»faſſer nennt, die Wiſſenſchaft in der Idee — eine Philo.
»ſophie ohne Syſtem iſt, die keines hat, ſich an keines
»hält, ſondern vielmehr weit über allen Syſtemgeiſt hinaus=
»liegt und in der Kenntniß der Schranken, die dem menſch=
»lichen Geiſte geſetzt ſind, in dem Beſitze, das ganze Vor=
»ſtellungsvermögen ausgemeſſen zu haben, beſtehet, wo dann
»die wahre Philoſophie, das Unveränderliche, die Wiſſen=
»ſchaft in der Idee in der Anerkenntniß beſtehet, daß man
»nichts wiſſen könne, worüber alle andere Syſteme etwas
»zu wiſſen vorgeben: ſo ſehe ich gar keinen Uebergang von
»dem Veränderlichen zum Unveränderlichen möglich, gar
»keine Schritte, durch die ſich die philoſophirende Vernunft
»dem Unveränderlichen nähern könnte. Wenn nämlich jedes
»Syſtem etwas iſt, das ſich an einem einſeitigen einzelnen Grund,
»der im Vorſtellungsvermögen gegeben iſt, hält: die Philo=
»ſophie als Wiſſenſchaft aber gerade alle Syſteme umfaßt,
»ſich mit einem Kreiſe um alle herumziehet, von keinem ein=
»zelnen Punkte des Vorſtellungsvermögens ausgehet, ſondern
»alles umfaſſende Kritik des Vorſtellungsvermögens iſt: ſo iſt
»nun eine ungeheure Kluft zwiſchen dem Veränderlichen und
»Unveränderlichen der Philoſophie, ſo iſt gar kein Schritt
»möglich, mit welchem über dieſe ungeheure Kluft wegzu=
»kommen iſt und nach dem ſich die philoſophirende Vernunft
»von dem Veränderlichen zum Unveränderlichen genähert habe.

Digitized by Google

»Ja eben darinnen ſcheint mir der eigenthümliche beſondere »Charakter der Philoſophie zu liegen, daß hier kein Annähern, »kein allmähliges Fortſchreiten zu etwas möglich iſt; jedes »Syſtem entſtehet frey, unabhängig von dem andern, es »iſt etwas Einzelnes, Iſolirtes, das ſich durch einen eige= »nen Grund von dem andern trennt: und eben ſo weit und »noch weiter ſcheint mir die wahre Philoſophie, die Wiſſen= »ſchaft derſelben von dem Veränderlichen (den Syſtemen) zu »ſtehen, je weniger jene Syſtem iſt, ſondern vielmehr die Sy= »ſteme umgränzt. Wie jedes Syſtem, ſo muß auch die wah= »re Philoſophie oder das Unveränderliche derſelben aus ſich »ſelbſt hervorgehen, es kann nicht durch andere Syſteme gleich= »ſam geboren werden, es giebt und zeuget ſich ſelbſt: und ſo »halte ich eine Geſchichte der Philoſophie in dem Sinne unſers »**Verfaſſers**, wo die Schritte der philoſophirenden Vernunft »bemerkt werden ſollen, für unmöglich und dem Geiſte der »Philoſophie widerſprechend. Bey jeder andern Uebung »menſchlicher Kräfte freylich, wo ein Summum oder ein »Maximum Statt findet, iſt ein ſolches **Fortſchreiten** zum »Höchſten möglich, wie z. B. bey der Erziehung, der ſoge= »nannten moraliſchen Ausbildung des Menſchengeſchlechts, »wo das Ueberſinnliche, das Unſichtbare unter der Einwir= »kung des Sinnlichen ſtehet, ſo daß hier Schritte, Grade »möglich ſind, und alſo auch eine Geſchichte, die das Fort= »ſchreiten des Veränderlichen zum Unveränderlichen darſtellt, »möglich iſt. Aber das auch bey der Philoſophie! — Näm= »lich man unterſcheide und verwechsle ſie nicht mit dem phi= »loſophiſchen Geiſte, wo allerdings eine Darſtellung des Fort= »ſchreitens von dem ungeläuterten Lichte der ſchwärmenden »Empfindſamkeit zum reinen lichten Denken möglich iſt. In

»der Philoſophie? die unabhängig in ſich ſelbſt gegründet iſt, »aus ſich ſelbſt hervorgehet, und wo jedes Syſtem einen ein»zelnen vor ſich beſtehenden Grund aufzuweiſen hat. Alſo, »ſelbſt daß eine ſolche Angabe und Bezeichnung der Schritte »der philoſophirenden Vernunft von dem Veränderlichen zum »Unveränderlichen in der Geſchichte der Philoſophie ein frem»des nicht zu ihr gehöriges Merkmal iſt, ſcheint mir eine ſol»che Geſchichte ſelbſt unmöglich, — wenn man nämlich nicht »will, daß ſie anthropologiſch ſeyn ſoll, wie durch individuelle »Umſtände des Geiſtes, des Zeitalters u. ſ. w. ein Philoſoph »von einem Syſtem zu dem andern iſt gebracht worden. Die »ganze Erörterung der Geſchichte der Philoſophie von dem »Verfaſſer der litterariſchen Anzeigen ſcheint mir daher »fremde, unweſentliche Merkmale zu enthalten, und eine »Geſchichte nach derſelben, wenn auch ſelbſt in der Ausfüh»rung möglich, doch keine Geſchichte der Philoſophie, ſondern »eine Kritik der Syſteme der Philoſophie zu ſeyn.«

So ſcheinbar dies ganze Raiſonnement iſt, ſo wahr und gegründet die Einwürfe ſcheinen, die ich eben ſonſt wider die aufgeſtellte Erörterung des Begriffs der Geſchichte der Philoſophie dachte und nach welchen ich ſie nicht anders als für unſtatthaft halten konnte: ſo ſehe ich doch jetzt nun ein, daß alle die Einwendungen, Einwürfe nur von einem einſeitigen Standpunkte hergenommen waren, und daß ich den möglichen Gang in der Philoſophie nicht genug bedacht hatte, um darnach auch einen doppelten Gang in der Geſchichte der Philoſophie und zwey verſchiedene Erklärungen dieſes Begriffs, die doch immer mit einander übereinſtimmend ſind und in einander zuſammenlaufen, zuzulaſſen. Nämlich wenn man von dem Standpunkte des ſynthetiſchen und ſynthetiſirenden Philoſophirens,

Digitized by Google

wo die einzelnen Gründe und Glieder alle endlich an ein höchſtes Letztes, das jene als ſubordinirt in ſich vereiniget, angeſchloſſen werden, ausgehet, wo alles handelnd und ſelbſt hervorgehend iſt, wo ich nicht die Denkformen objektiv mir vorſtelle, um nach ihnen die Syſteme der Philoſophie zu ordnen, ſondern ſie ſelbſt handelnd hervorführe: da muß ſich natürlich auch in dem Begriffe der Geſchichte der Philoſophie, die nach jenem Gange gezeichnet wird, das Merkmal von »**Darſtellung des Veränderlichen der geleiſteten Bearbeitung der Philoſophie in Beziehung auf das Unveränderliche**« oder der »**Darſtellung der Schritte der philoſophirenden Vernunft zur Wiſſenſchaft in der Idee**« ergeben. Und nichts weniger als auf eine Beurtheilung, eine Kritik der Syſteme iſt es in einer ſolchen (behandelten) Geſchichte der Philoſophie abgeſehen, wie ich eben wider dieſe Erörterung, wider die angegebenen Merkmale des Begriffs erinnerte; ſondern dieſe Beurtheilung, dieſe Kritik ergiebt ſich mittelbar, in wiefern ſelbſt das Veränderliche (die Syſteme) zum Unveränderlichen durch das wiſſenſchaftliche Fortſchreiten von einem Grunde (Denkgeſetze) zum andern fortgeführt wird. Hier nach dieſem Gange des Philoſophirens, wo bey dem entgegengeſetzten gar kein Uebergang von den Syſtemen zu der Philoſophie möglich ſcheint, iſt allerdings ein ſolcher Uebergang, eine ſolche Annäherung von den Syſtemen zum Unveränderlichen wirklich. Und ſo hat jene Erörterung in ihren angegebenen Merkmalen des Begriffs »Geſchichte der Philoſophie« nicht weniger Gültigkeit, als die Erklärung, die ich von dieſem Begriffe aufgeſtellt habe. Beyde Erklärungen trennen ſich nur in den verſchiedenen doppelten Methoden, die ſelbſt bey dem Philoſophiren und durch das Philoſophiren möglich ſind.

Digitized by Google

Das aber, was man beſonders wider meine aufgeſtellte Erklärung des Begriffs von Geſchichte der Philoſophie erinnern wird, möchte die angegebene Beſtimmung der Philoſophie » als der Wiſſenſchaft des a priori in dem Vorſtellungsvermögen Beſtimmten « betreffen. Hier erwähne ich nun, daß es mir zur Behauptung meiner gegebenen Erklärung von Geſchichte der Philoſophie ganz gleich iſt, wie man die Merkmale, welche der Begriff Philoſophie in ſich faßt, in Worten ausdrücken mag. Wenn nur das Allgemeine, das Charakteriſtiſche bleibt, nämlich daß das, was die Philoſophie behandelt, a priori, allgemeingültig und nothwendig iſt: ſo muß meine Erklärung ſelbſt bey Veränderung des Ausdrucks immer die gleiche bleiben.

II.

Verſuch einer philoſophiſchen Geſchichte der Beurtheilungs-Prinzipien über die Offenbarung.

Es iſt die größte Vorſicht und Behutſamkeit nöthig, wenn wir das, was der gemeine Glaube und eine Offenbarung in uns gleichſam a priori, unbewußt unſerer verbunden hat, auf ſeine rechtmäßigen Gründe, auf ſeinen Urſprung zurückbringen und jenen Glauben zur philoſophiſchen Erkenntniß erheben wollen; — oder wenn wir die Streitigkeiten, welche zwiſchen den ſo verſchiedenen Partheyen über Offenbarung Statt finden, ſchlichten und jeder dieſer Partheyen ihr eigenthümliches Feld, wo die beſondere Meinung, der angenommene Glaube gilt oder nicht gilt, anzuzeigen geſonnen ſind. Es herrſchen, wie auf dem Gebiete der Philoſophie zwey große Partheyen gegen einander ſtehen, materiale Idealiſten und Dogmatiker, jene, welche die Erfahrung als ein ſubjektives Spiel des Scheins und der Täuſchung darſtellen, dieſe, welche alles objektiv wahr an Dingen an ſich finden und erkennen wollen, ſo auch auf dem weiten faſt grenzenloſen Felde der Theologie, wo bisher ein Tummelplatz von Meinungen gewe-

Digitized by Google

ſen iſt, zwey mächtige unvereinbare Gegner und ſich bekämpfende Sekten, Offenbarungsläugner und Orthodoxen, jene, welche (wie die materialen Idealiſten die objektive Erfahrung) das Ueberſinnliche, den göttlichen unmittelbaren Urſprung der von der anderen Parthey ſogenannten heiligen Urkunden nicht anerkennen; dieſe, welche (wie die Dogmatiker) ohne zu zweifeln und zu läugnen, mit feſtem Glauben ſich an der Offenbarung feſthalten und ſie in ihrem überſinnlichen unmittelbaren Urſprunge von dem höchſten Weſen ohne Bedenken aufnehmen. Wie zwiſchen den beyden Partheyen auf dem Felde der Philoſophie aber noch mittlere Partheyen auftreten, die eine, welche Skeptiker, die zweyte, welche transcendentale Idealiſten heißen; jene, welche mit mehr Gelindigkeit und Indifferentismus ſich von der einen Seite an die materialen Idealiſten, von der andern an die Dogmatiker anſchließen, ohne doch gerade in beyder ihre entſcheidende Sätze einzuſtimmen; dieſe, welche alles einem nothwendigen Poſtulate der Vernunft oder des Denkvermögens unterordnen: ſo treten nun auch zwiſchen den beyden großen Hauptpartheyen auf dem Gebiete der Theologie zwey mittlere Partheyen zwiſchen ein, die eine, welche unter dem Namen Heterodoxen verrufen iſt, die zweyten, welche wir Moderatiſten oder Orthodoxen im gemäßigten Sinne nennen könnten. Jene läugnen (gleich den Skeptikern) nicht geradezu das Göttliche der Offenbarung oder ſprechen es ab, doch aber nehmen ſie daſſelbe als mehr oder weniger unbeweisbar an und ordnen nach verſchiedenen Grundſätzen, von denen ſie ausgehen, das Göttliche dem Moraliſchen, die Offenbarung der praktiſchbeſtimmenden Vernunft unter: dieſe aber laſſen das unmittelbar Göttliche der Offenbarung gelten, doch als etwas nicht Erkennbares, obwohl durch

die

die poſtulirende praktiſche Vernunft Annehmbares und ſelbſt Poſtulirtes.

Es iſt, ſage ich, die größte Behutſamkeit und Vorſicht nöthig, welche uns die Philoſophie und der Gegenſtand ſelbſt anräth, wenn wir zwiſchen dieſen verſchiedenen, entgegengeſetzten Partheyen, welche die Offenbarung läugnen, bezweifeln oder in verſchiedenen Rückſichten annehmen, entſcheiden und überhaupt jenen Begriff von Offenbarung auf ſeine geltenden oder nicht geltenden Anſprüche nach Grundſätzen zurückbringen wollen. Bey ſpekulativen Materien, mit denen der gemeine Sinn nichts zu thun hat, die weit über ſeinen Geſichtskreis hinausliegen, hat der Glaube, die allgemeine Stimme nichts zu ſchaffen; blos die Philoſophie, die Spekulation, wie ſie die letzten Gründe der Dinge erörtert, hat hier zu gebieten. Aber bey Meinungen des gemeinen Menſchenſinnes, welche mit dem Glauben, mit dem innigſten Geiſte deſſelben verwebt ſind, wie es der Glaube an Offenbarung und an eine übernatürlich geoffenbarte Religion iſt, wo der Streit nicht allein den unbeſorgten, unbekümmerten Weltweiſen und Gelehrten angehet, die Unterſuchung, der Streit möge ausfallen, wie er wolle, ſondern wo auch der Glaube ſich bis zu dem ungelehrten Manne mit allgemeiner Popularität hin verbreitet und die Streitigkeiten der Partheyen ſelbſt bis dahin ſich drängen; da erhält eben dieſer Glaube durch ſeine große weite Ausbreitung, durch die große Popularität, mit welcher er in dem menſchlichen Geiſte verwebt zu ſeyn ſcheint, durch ſein nahes Anliegen an praktiſche heilige Wahrheiten einen beſondern Adel, eine beſondere Sanktion, ein beſonderes Gewicht von Wahrſcheinlichkeit, daß der Glaube, welcher allgemein iſt, (komparativ oder abſolut), auch wahr und durch Gründe in dem

Geiſte des Menſchen aufgegeben ſey; — daß wir mit der möglichſten Gründlichkeit, mit der unbeſchränkteſten Vielſeitigkeit der Unterſuchung den gemeinen Glauben, die für wahr angenommene Sache erörtern und alle Stimmen für oder wider dieſen Glauben unter der verſchiedenſten Modifikation und Auslegung ſammeln müſſen. Zu einer ſolchen Prüfung und Ueberſicht aller Auslegungen der Offenbarung dient nun beſonders eine nach Gründen geordnete Zuſammenſtellung der Meinungen über Offenbarung, und eine auf Gründe zurückgeführte Geſchichte derſelben. Durch eine ſolche Zuſammenſtellung und gleichſam im Kleinen gemachten Miniaturbilde, wo aber doch alles treu kopirt iſt und in welchem ſich alle Strahlen vereinen, werden wir am beſten abnehmen, was über Offenbarung und von der Offenbarung zu urtheilen und welches Princip der Beurtheilung und Entſcheidung das rechtmäßige iſt. Ueberhaupt iſt eine ſolche philoſophiſch geſchriebene Geſchichte, wo wir alle Meinungen in ihren Quellen ſehen, der beſte Lehrmeiſter der Toleranz und der kräftigſte Unterricht zur Verträglichkeit.

Der, den wir oben unter dem Namen Heterodoxen aufgeführt haben, kann vielleicht ſehr gut denjenigen, welchen man den Rechtglaubenden nennt, widerlegen und ihm das Unhaltbare des Grundes ſeiner Meinung zeigen; aber es fragt ſich, ob bey dieſer Widerlegung dieſer Rechtgläubige (gemeinhin Orthodoxe genannt) nun nichts für ſeinen Glauben aufzuweiſen und durch nichts denſelben zu rechtfertigen habe? Der Orthodoxe kann vielleicht ſehr gut dem Offenbarungsläugner das Unſtatthafte ſeiner freyen Meinung zeigen: aber folgt daraus, daß der Rechtglaubende nun alles Recht für ſich und der Offenbarungsläugner Unrecht habe? Es kann ſeyn, daß

der Heterodoxe ſehr gut nach ſeinen Grundſätzen das Unfruchtbare und Trockne der Dogmenlehre, den fremden Eingriff eines blinden Glaubens in die Rechte der praktiſchen Vernunft darthun und die Nothwendigkeit einer praktiſchen, moraliſchen Schriftauslegung, wenn einiger Gewinn und einige Nutzanwendung hier ſeyn ſolle, zeigen könne: aber folgt daraus, daß die Sätze, mit welchen einer den andern ſo gut widerlegt, auch an ſich wahr, und wider die Schlußfolgen aus dieſen Sätzen, ja wider die Gründe ſelbſt nichts einzuwenden ſey? Alle dieſe Partheyen können ja vielleicht von verſchiedenen Grundſätzen ausgehen, und ſo nach dieſen Grundſätzen ſich ſehr gut und ſchön widerlegen und jeder nach ſeinem Syſtem ſeine Meinung bewähren: aber es fragt ſich, ob dieſe Principien, von denen jede dieſer Partheyen eigenthümlich ausgehet, diejenigen ſind, von denen bey Schlichtung dieſes Streits, bey der Prüfung der gültigen oder nicht gültigen Anſprüche der Offenbarung ausgegangen werden müſſe. Denn wenn die Principien unrechtmäßig ſind, nach denen jeder ſeine Meinung bewährt und den Glauben des andern bekämpft, dauert die Verwickelung nach wie vor fort; es ſind leere Staubwolken, welche erregt worden ſind, blinde Streiche, die geführt werden; und die Ueberzeugung, welche jede Parthey für ihren Glauben hat, es ſey nun der des Rechtgläubigen oder des Offenbarungsläugners oder des Heterodoxen, bleibt unerſchütterlich feſt, da er nicht durch fremde Waffen in ſeinem Grunde erſchüttert oder von ſeinem Gebiete vertrieben werden konnte.

Es giebt nämlich in jeder Wiſſenſchaft, die mehr oder weniger Syſtem von theoretiſchen oder praktiſchen Sätzen iſt, einheimiſche Principien und fremde; einheimiſche, die den

Digitized by Google

Folgerungen, dem Fortgange der Schlüſſe in jener Wiſſenſchaft, oder der Wiſſenſchaft der Qualität ihres Stoffs nach entſprechen; fremde, die einem andern Theile des Vorſtellungsvermögens, als in welchem jene Wiſſenſchaft liegt, dem ſie aber doch vielleicht nahe angrenzt oder auch weit von ihm entfernt iſt, angehören. Es kann nämlich wohl ſeyn, daß bey der Begründung, bey der Bekämpfung eines Syſtems von rechtlichen Grundſätzen ausgegangen wird, d. h. von ſolchen, die wirklich a priori in dem Vorſtellungsvermögen gegründet ſind; aber die dennoch nicht rechtmäßig ſind, d. h., die dem Theile, auf dem jene Wiſſenſchaft, welche widerlegt oder begründet werden ſoll, liegt, nicht angehören. Nach jenem rechtlichen Verfahren und jenen rechtlichen Grundſätzen kann nun wohl ein künſtliches Gebäude von Syſtem, von Wiſſenſchaft, von Theorie aufgeführt werden; aber nicht ein Syſtem, das Grund hat, weil es unrechtmäßig, aus fremden Beſtandtheilen eines fremden Gebietes zuſammengeſetzt iſt. Je nachdem nun in mehrere einzelne Theile das Vorſtellungsvermögen zerfällt, aus welchem Principien geholt werden können: ſo viel mögliche Anſichten können auch über eine und dieſelbe Sache geliefert werden, je nach welcher ſie bald in dieſem oder jenem Lichte, bald unter dieſer oder jener Täuſchung oder Wahrheit erſcheint: ſo daß Glaube und Nichtglaube, Heterodoxie und Rechtgläubigkeit, dogmatiſche Ablängnung mit einander ſtreiten, und über den Beſitz und die Rechtmäßigkeit einer und derſelben Sache im Kampfe liegen können. Bey allen jenen Erſcheinungen des Widerſtreits in der Theologie von entgegenſtehenden Partheyen iſt daher der Glaube an eine übernatürliche, unmittelbare Offenbarung z. B. ſo wenig in Gefahr und er iſt ſo wenig durch dieſen Widerſtreit widerlegt oder

Digitized by Google

nur verdächtig; da es wohl ſeyn kann, daß er nach fremden, unrechtmäßigen Principien, die ihm nicht angehören, nach denen alſo ſeine Befugniß oder Nichtbefugniß nicht beurtheilt werden darf, beſtritten worden iſt oder beſtritten wird. Wir nehmen dieſes hier nämlich blos zum voraus an, ohne zu entſcheiden, ob es wirklich ſo iſt, ob man wirklich den Rechtsanſpruch auf eine Offenbarung bisher ſo nach rechtlichen aber unrechtmäßigen oder fremden Grundſätzen geführt hat. Wir wollen blos durch dieſen Satz, der an und vor ſich ſelbſt wahr iſt, den Satz bewähren, daß vor Beurtheilung jeder Wiſſenſchaft man vorher ſehen und beſtimmen müſſe, wie die Wiſſenſchaft beurtheilt ſeyn will, ob nach praktiſchen oder theoretiſchen Grundſätzen, u. ſ. w.; und hier nimmt es uns Wunder, daß dieſe vorläufige, ſo nöthige Prüfung ſo ſelten geſchiehet und vielleicht bey dem ganzen Streite für und wider Offenbarung zum Theil, oder, welches aus dem wiſſenſchaftlichen Felde eben ſo viel giebt, gar nicht geſchehen iſt.

Und auch hier ſehen wir den Nutzen und den Werth einer philoſophiſchen Geſchichte der verſchiedenen Principien und Meinungen, nach welchen die Offenbarung bisher iſt beurtheilt worden oder beurtheilt werden kann. Denn wenn eine ſolche philoſophiſche Darſtellung von jeder Meinung den Grund aufzuzeigen, jedes Syſtem auf ſeine erſte nothwendige Quelle, aus der es entſprang, zurückzuführen verbunden iſt, (wie wir die Nothwendigkeit davon in unſerer Abhandlung »Was heißt: Geſchichte der Philoſophie?« gezeigt haben); ſo ſehen wir in einer ſolchen gelieferten Geſchichte zugleich, welcher Quelle der Offenbarungsbegriff am eigenthümlichſten angehört, nach welchem Princip alſo die Offenbarung beurtheilt werden muß.

Bey jeder Unterſuchung aber muß vor allen Dingen der Begriff, auf dem es ankommt und der den Gegenſtand giebt, feſtgeſetzt und beſtimmt werden. Ein jeder Begriff kann nun entweder objektiv (durch ſein Objekt, dem er angepaßt wird, oder von dem er vielleicht abſtrahirt oder auch auf welches er a priori angewandt iſt), durch den Inhalt, den Zweck ſeines Objekts, der entweder willkührlich oder gewiß ſeyn kann, beſtimmt werden; oder er kann aus ſich ſelbſt feſtgeſetzt und nach ſeinen Merkmalen erörtert werden. Die Begriffsbeſtimmung kann alſo entweder a poſteriori (dieſes im weitern Sinne genommen), oder a priori, aus dem Begriffe ſelbſt geſchehen. Es bedarf hier wohl keiner großen weitläuftigen Auseinanderſetzung, zu zeigen, welche, und daß blos die Begriffsbeſtimmung a priori in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gewählt werden muß; denn die analytiſche Zergliederung und Erörterung des Begriffs a poſteriori iſt jedesmal unſicher, und jedesmal mehr oder weniger unbeſtimmt. Die Begriffsbeſtimmung a priori muß aber ſo geſchehen, daß die Quelle aufgeſucht wird, aus der der Begriff entſpringt; daß das Vorſtellungsvermögen unterſucht und erörtert wird, bis man auf den Theil kommt, aus dem jener Begriff ſeinen Urſprung nimmt. Denn nimmt man bey einer Begriffsbeſtimmung a priori eine blos analytiſche Zergliederung vor, ſo daß man z. B. den Begriff »Offenbarung« zergliedert, ohne den Urſprung, die Entſtehung dieſes Begriffs erörtert zu haben: ſo iſt man in Gefahr, etwas in den Begriff hinein- oder herauszutragen, was, ſeiner eigentlichen Beſtimmung und ſeinem Urſprunge nach, gar nicht in ihm liegt; und wo alſo auch die ganze weitere Fortſetzung des Prozeſſes über, für oder wider eine Wiſſenſchaft, die von

jenem Begriffe ausgehet, unrichtig und geſetzwidrig werden muß. Denn die ganze Beurtheilung einer Sache hångt von dem Begriffe ab, die Kriterien, die Merkmale, nach welchen die Wiſſenſchaft geſichtet und geprůft werden ſoll, gehen von dem Begriffe aus, und die richtige Anwendung eines Begriffs auf ein Objekt hångt ſelbſt von der erſten richtigen Beſtimmung des Princips ab. Und ſo iſt es deutlich, daß auch wir vors erſte bey unſerer zu liefernden philoſophiſchen Geſchichte der Meinungen und Urtheile über Offenbarung uns auf eine vorlåufige Beſtimmung des Begriffs, auf den es ankommt, einlaſſen, und daß wir zwar hier den Weg a priori wåhlen můſſen, vors erſte die Quelle innerhalb oder außerhalb des Vorſtellungsvermôgens aufzuſuchen, aus der er entſpringt.

Ob zwar ſchon unſere Bemůhung, die Meinungen und Auslegungen der Offenbarung zu ſammeln und dieſe nach einer Einheit zu ordnen, nach der Einheit der Grůnde nåmlich, aus denen jene entſpringen, nicht von ſtreng wiſſenſchaftlicher Art iſt: ſo hat unſere Geſchichte doch ihres Beynamens wegen, »philoſophiſch,« den Beruf auf ſich, ſyſtematiſch zu verfahren, d. h. nicht etwa blos die Meinungen, welche ſie vorzåhlen oder beſchreiben will, hiſtoriſch aufzufaſſen und nebeneinander zu ſtellen; ſondern ſie aus ihren Grůnden hervorzufůhren, nach der Einheit dieſer Grůnde ſie zu ordnen und gleichſam zu kommentiren. Bey dieſem Verfahren und der eigenen Beſtimmung unſerer Geſchichte iſt es alſo ein der eigentlichen hiſtoriſchen Aufzåhlung ganz entgegengeſetzter Weg, den wir zu wåhlen haben. Dieſe fångt von den Faktis, von den Daten an, die ſie vorfindet, daß ſie dieſelben kopiere und niederſchreibe. Unſere Geſchichte hingegen, als philoſophiſche, d. h. die als organiſirende, in ſich ſelbſt ſelbſtſtåndige Einheit

Digitized by Google

alles aus ſich ſelbſt hervorführen und zu ſich ſelbſt wieder zurückleiten ſoll, muß von dem erſten Keim (den Gründen, welche den Fakten unterliegen) ihn bis zu ſeiner völligen Entwickelung, d. h. bis dahin, wo die Gründe als Erfolge, als Erſcheinungen in der Realität auftreten, verfolgen.

Der Begriff der Offenbarung führt die Merkmale von überſinnlicher, göttlicher, unmittelbarer Veranſtaltung bey ſich. Wir müſſen dieſe Merkmale jetzt blos nach dem allgemeinen Sprachgebrauche, was dieſer unter jenem Begriffe verſtehet, aufnehmen, um uns erſt im Allgemeinen über den Urſprung und die Quelle des Begriffs zu orientiren. Dieſe vorläufige Annahme jener Kriterien iſt bey dem ſynthetiſchen Gange unſerer Unterſuchung nicht anders möglich; in der Folge der philoſophiſchen Geſchichte aber werden dieſe Merkmale ſelbſt aus dem Urſprunge und der Quelle des Begriffs Offenbarung im Vorſtellungsvermögen deducirt werden. Kann nun dieſer Begriff nach dieſen Merkmalen, ohne die er gar nicht beſteht, die ſein weſentlicher Charakter ſind, wohl in der äußeren Erfahrung ſeine Quelle haben, ſeinen Urſprung finden? Aeußere Erfahrung iſt die Sphäre von ſichtbaren, durch mittelbare oder unmittelbare Wahrnehmung erkennbaren Gegenſtänden. Zu dem Ueberſinnlichen können wir gar nicht hinaus; ja, die ganze äußere Erfahrung leitet uns nicht einmal hin, ſie hält uns an ihrer fortlaufenden Kette von Erſcheinungen feſt, wo wir von einem ſichtbaren Gliede zu dem andern ſichtbaren, oder doch wenigſtens erkennbaren Gliede, das durch ſeine nothwendige Verbindung mit einem andern nach dem Geſetze der Kauſalität objektive Realität hat, fortſchreiten. Was ſollte uns hier alſo auf dem Felde der Erfahrung auf den Begriff von Offenbarung bringen; da keine einzige Spur hier

Digitized by Google

ſeyn kann, die uns aus den Grenzen der ſichtbaren Wahrneh=mung zu dem Ueberſinnlichen hinüberläßt. Es mögen hier wohl Objekte ſeyn, die wir unter dem Namen »geoffenbart, durch überſinnliche, unmittelbare göttliche Kauſalität veran=ſtaltete Gegenſtände« befaſſen; — aber ſo iſt dieſer Begriff nur aus uns, aus unſerem Vorſtellungsvermögen auf die Gegenſtände übergetragen und angewandt; — aus der Er=fahrung können wir ihn nicht ſchöpfen. Die Merkmale, die wir vorläufig in dem Begriffe »Offenbarung« unter Auto=rität des allgemeinen Sprachgebrauchs, (denn in der Folge werden wir ihre Rechtmäßigkeit beweiſen), angenommen ha=ben, »überſinnlich, unmittelbar von Gott veranſtaltet« widerſtreiten allem und jedem Merkmale in dem Begriffe der ganzen Sphäre der Erfahrung, als daß auf dieſem ſinnlichen Felde jener überſinnliche Begriff entſpringen könnte. Keine einzige Wahrnehmung könnte uns jene Merkmale geben; es müſſen Daten der Vernunſt vorausgeſetzt werden, unter deren Anleitung jener Begriff auf Gegenſtände der Erfahrung ange=wandt wird; doch ſo, daß immer jenes »Ueberſinnliche, un=mittelbar durch Gott veranſtaltete« durch die Sinne nicht er=reicht und wahrgenommen werden kann, weil ſie bis zu dieſen in der Erfahrung verſchwindenden Gedankendingen, daß ich es bis jetzt ſo nenne, gar nicht reichen. Braucht es wohl einer weitläuftigern, genauern Erörterung und Beſtimmung der Erfahrung, um gewiß zu werden, daß hier in der Erfahrung der Geburtsort jener Merkmale in dem Begriffe »Offenba=rung« nicht ſeyn kann?

Aber vielleicht wird jener Begriff und jene Merkmale durch den Gegenſtand, der geoffenbart iſt, — durch Offenbarung ſelbſt gegeben? Wenn vielleicht der Gegenſtand, der Offen=

barnng ſeyn ſoll, und der in Sprache, in Rede dargeſtellt iſt, ſelbſt ausdrücklich beſtimmt, »es iſt Offenbarung — ich bin Offenbarung;« können wir nicht ſo den Begriff, deſſen Urſprung wir hier erörtern, erlernen? — Wäre in uns, in keinem einzigen Theile unſers Vorſtellungsvermögens ein Datum, das jenem Begriffe von Offenbarung entſpräche: ſo behaupte ich, und muß von jedem behauptet werden, daß ein ſolcher Begriff für uns gar Nichts ſeyn würde, d. h., ein Wort, ein Laut, der ganz unverſtändlich wäre, den wir gar nicht mit unſerem Verſtande, ſelbſt ſchwer vielleicht mit unſerem Gedächtniſſe auffaſſen könnten. Wir mögen uns doch einen Begriff denken, der uns gleichſam vom Himmel gegeben, der durch eine noch nie gehörte Stimme zu uns geſprochen würde; der aber von allen möglichen Begriffen, die wir a priori aus uns, und a poſteriori aus der Erfahrung ſchöpfen, abwiche, und in ſeinen Merkmalen ganz von der Erfahrungserkenntniß und den Kenntniſſen a priori verſchieden wäre; — was würde dieſer Begriff für uns ſeyn! — Vielleicht ein leerer Begriff ohne Gegenſtand, (ens rationis) wie Kant nach der Tafel der Kategorien die leeren Begriffe aufſtellt, — ein Begriff, dem kein Gegenſtand entſpricht? — Wäre dieſes: ſo müßten wir doch wenigſtens den Begriff ſelbſt faſſen, ihn negativ nach den Kategorien, wie die Noumene beſtimmen können. Aber dazu, zu dieſer negativen Beſtimmung, gehört doch wenigſtens, daß wir den Begriff ſelbſt verſtehen, wie er ſich von dem, was zum Behuſe der Erfahrung in den logiſchen Formen und in den Schematen gegeben iſt, unterſcheidet. Dieſe negative Unterſcheidung kann aber auch nicht einmal Statt finden, weil wir ohne ein Datum in unſerm Vorſtellungsvermögen zu haben, den Begriff »Offen-

Digitized by Google

barung« unter gar nichts ſubſumiren, mit nichts vergleichen, ſelbſt mit keinem problematiſchen Begriffe, mit einem Begriffe von Noumen in unſerer Vernunft vergleichen können. Es wäre ein abſolut unverſtändliches Etwas, das wir hörten, das wir gar nicht, mit keinem Theile unſers Erkenntnißvermögens auffaſſen könnten, wenn gar kein Datum unſerer Vernunft ihm entſpräche, und der Offenbarung als dem Objekte vorausgienge. Vielleicht aber ein leerer Gegenſtand eines Begriffs (nihil privativum); vielleicht iſt es ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes (wie Schatten, Kälte)? — So müßten wir doch wenigſtens den Begriff von dem leeren Gegenſtande faſſen können. Aber oben habe ich ja ſchon gezeigt, daß ein ſolcher Begriff für uns gar nicht faßbar iſt, dem kein Datum, keine Beſtimmung in unſerer Vernunft entſpricht. Aber eben ſo wenig wäre jener Begriff, den wir ſo vom Himmel herabhörten, etwa eine leere Anſchauung ohne Gegenſtand (ens imaginarium), oder gar ein leerer Gegenſtand ohne Begriff (nihil negativum). Denn auch bey dieſem letztern müßten wir die Beſtimmung des Begriffs faſſen können, um den Widerſpruch zu finden.

Vielleicht giebt aber das, was wir innere Erfahrung nennen, jenen Begriff? — Unter innerer Erfahrung verſtehe ich alle die Produkte, alle die möglichen Aeußerungen, die aus dem empiriſchen, ſinnlichen Vermögen unſers Seyns und Weſens, als aus dem Gefühle, der empiriſch beſtimmten Phantaſie, Einbildungskraft u. ſ. w. hervorgehen. Das Eigenthümliche aller Vorſtellungen, aller Begriffe, aller Produkte, die aus dieſem empiriſch beſtimmten, ſinnlichen Anlagen und Vermögen entſtehen, iſt etwas Zufälliges, Subjektives, weniger für alle und jedermann Beſtimmtes und Be-

ſtimmbares. Nun aber finden wir doch in dem Begriffe Offenbarung ſo eigenthümlich nothwendige, allgemeingültige Merkmale, (man darf hier nämlich nicht auf die Streitigkeiten ſehen, die über den Urſprung, den Begriff »Offenbarung« entſtanden ſind, eben ſo wenig, als die Zweifel und Bedenklichkeiten, wider das a priori Gegebene der mathematiſchen Sätze, das Allgemeingültige und Nothwendige derſelben unſicher und ſubjektiv machen), das mit der Subjektivität jener geſammten innern Erfahrung ſtreitet, und nicht mit ihr verträglich iſt; — alſo daß auch der Begriff, und die Merkmale des Begriffs Offenbarung nicht aus dem, was man inneren Sinn und innere Erfahrung nennt, welche insgeſammt in empiriſchen Beſtimmungen beſteht, entſprungen ſeyn kann. In dem Begriffe der Offenbarung iſt das Merkmal des »von Gott unmittelbar Entſprungenen« ein nothwendiges Merkmal, das Merkmal »überſinnlicher Urſprung« ein nothwendiger Beſtandtheil des Begriffs, ohne welchem Inhalt der ganze Begriff der Offenbarung zuſammenfällt, und in ſich ſelbſt zuſammenſinkt. Daß jeder dieſe Beſtandtheile in dieſem Begriffe denke und denken müſſe, iſt eine allgemeine Forderung, die wir an jeden machen, und die jeder an den andern macht; weil außerdem Offenbarung ſeinem Begriffe nach nicht mehr Offenbarung bleibt. Dieſe Allgemeinheit der Forderung, dieſe Nothwendigkeit der Merkmale in einem Begriffe iſt aber mit keinem Begriffe verbunden, der nur ſubjektiv aus dem empiriſchen Vermögen der Sinnlichkeit oder der innern empiriſch beſtimmten Erfahrung entſpringt. Alſo auch hier kann dieſer Begriff, deſſen Urſprung wir nachforſchen, ſeine Quelle nicht haben; er muß anders woher möglich ſeyn.

Der Verſuch einer pſychologiſchen Ableitung des Be-

Digitized by Google

griffs Offenbarung aus der rohen Unwiſſenheit, der Unbekanntſchaft der Menſchen mit Naturgeſetzen, wo ſie das, was für ſie unerklärbar iſt, ob es wohl nach den Geſetzen der Natur leicht erklärt werden kann, unmittelbar als eine übernatürliche Wirkung, und ſo immer Gott als das erſte unmittelbare Glied jeder ungewöhnlichen Erſcheinung annehmen, — iſt ein Verſuch, der ſehr gut die Fehlſchlüſſe der Menſchen von Offenbarung erläutert; aber nicht den Urſprung dieſes Begriffs erklärt und aufdeckt. Denn um etwas als Offenbarung anzunehmen, um aus Unbekanntſchaft oder aus Unwiſſenheit mit den Naturgeſetzen, oder aus wirklicher Angemeſſenheit eines Objekts mit den Kriterien der Offenbarung etwas wirklich für geoffenbart zu halten, dieſen Begriff auf Gegenſtände anzuwenden, gehört ſchon der Begriff Offenbarung, daß er vorausgehe. Und eine ſolche Deduktion iſt wohl ſehr gut eine Geſchichte der Entwickelung des Begriffs, von dem wir ſprechen; aber keine Deduktion des Urſprungs des Begriffs, der, wie jetzt nach dieſen gemachten Bemerkungen erhellt, nur innerhalb des Vorſtellungsvermögens aufgefunden werden kann.

Die reine urſprüngliche Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen kann aber eben ſo wenig jenen Begriff von Offenbarung geben. Das Allgemeine, das Feſte, Beſtimmte der Merkmale in dem Begriffe »Offenbarung« wäre freylich ſo erklärt, wenn der Begriff aus dem urſprünglichen reinen Vermögen der Sinnlichkeit hervorgienge: aber ſo müßte er auch ſelbſt mehr Spuren der Sinnlichkeit an ſich tragen; er müßte ſelbſt ſinnlich, entweder mathematiſch, wie alle mathematiſchen Sätze und formalen Anſchauungen, die von der urſprünglichen reinen Einbildungskraft in Raum und Zeit gezeichnet

werden, oder äſthetiſch, wie die beſtimmten Formen des Schönen, Erhabenen u. ſ. w., dargeſtellt werden können; — welches aber wieder nicht Statt ſindet, da der Begriff Offenbarung ſelbſt ſeinen inneren Merkmalen nach mehr ein Verſtandesbegriff oder für die Vernunft iſt, als für die Einbildungskraft oder Phantaſie, oder für das urſprüngliche Vermögen der Sinnlichkeit.

Sollte er aber eine willkührlich zuſammengeſetzte Vorſtellung der dichtenden Phantaſie ſeyn, die tauſend Bilder zuſammenſtellt und vereinigt, daß er nicht in der Wirklichkeit ſeine Realität finden könnte, wie die Bilder und Vorſtellungen von Centauren, Faunen u. dgl.: ſo reimt ſich doch wieder nicht das Beſtimmte der Merkmale in dem Begriffe Offenbarung, die von demſelben gar nicht getrennt werden können, mit dem Willkührlichen, Unbeſtimmten der Merkmale in jenen Ideen und Bildern der Phantaſie. Alſo mit Unrecht würden wir unſern Begriff in dieſe Klaſſe von bildlichen Vorſtellungen ſetzen; — und wir haben auch nur dieſer Quelle erwähnen wollen, um nichts vorbey zu laſſen, woraus man vielleicht, jenen Begriff zu erklären, ſich einfallen laſſen könnte. Es bleibt uns alſo nun nichts übrig, da wir geſehen haben, daß der Begriff der Offenbarung ſeinen beſtimmten Merkmalen nach weder mit der äußeren, noch inneren Erfahrung zuſammenſtimmt, noch daß er aus dem gegebenen Objekte einer Offenbarung ſelbſt entſpringen kann, noch es ein Begriff der reinen Sinnlichkeit a priori, oder gar ein willkührlicher Begriff der dichtenden Phantaſie iſt, als daß wir tiefer in die innerſte Werkſtätte des Vorſtellungsvermögens ſelbſt hineingehen; denn hier haben wir nur noch allein einen Zugang, um vielleicht unſern Begriff in ſeinem Urſprunge, in ſeinen erſten Elementen aufzufinden.

Digitized by Google

Das ganze reine urſprüngliche Vorſtellungsvermögen zerfällt in zwey Haupttheile, wovon der eine der theoretiſche, der zweyte der praktiſche heißt: jener, welcher eigenthümlich dem Verſtande zugehört; dieſer der Vernunft oder dem obern Begehrungsvermögen. Jeder dieſer Theile zerfällt wieder in zwey koordinirte Theile: wovon der eine Theil, was das Theoretiſche betrifft, der beſtimmenden Urtheilskraft, die das gegebene Objekt unter die beſtimmten Begriffe a priori ſubſumirt; der andere der reflektirenden Urtheilskraft, die zu dem gegebenen Objekte den allgemeinen Begriff ſucht, anheim fällt. Eben ſo ein Verhältniß hat es auch mit dem Antheile des Vorſtellungsvermögens, welches praktiſche Vernunft heißt, wo der eine Theil ſelbſt nach einem Geſetze eine allgemeine Form zum Handeln vorſchreibt; der andere, gleich der reflektirenden theoretiſchen Urtheilskraft, nach einer Reflektion Poſtulate ableitet und aufſtellt. Soll alſo nun der Begriff »Offenbarung« in dem Vorſtellungsvermögen a priori ſeine Quelle und ſeinen Urſprung haben: ſo muß er ihn hier in einem von den angezeigten Theilen, welche das Vorſtellungsvermögen insgeſammt beſtimmen, finden. Denn außer dieſen giebt es weiter kein Feld und keinen Boden, wo er entſpringen könnte; — wir müßten denn die reine Sinnlichkeit, die reine Form der Anſchauung und die formalen Anſchauungen hieher rechnen; denen aber nicht, wie ich ſchon oben gezeigt habe, der Begriff »Offenbarung« angehören kann. Nun aber iſt derjenige Antheil des Vorſtellungsvermögens, welcher Verſtand heißt, in der neuern Philoſophie in ſeine erſten Elemente dem ganzen Umfange nach aufgelöſt und zergliedert worden, daß wir hier vergebens nach einer Spur ſuchen würden, um auf den Urſprung des Begriffs »Offenbarung« zu

Digitized by Google

kommen. Alles, was dieſer Verſtand ſeiner reinen urſprünglichen Einrichtung nach enthält, ſind Kategorien, die für die Erfahrung gelten, und die, auf die Sinnlichkeit angewandt, Abzeichnungen in den reinen Formen der Sinnlichkeit beſtimmen, welche Schemate heißen. In den vier urſprünglichen reinen Formen des Denkens und ihren Unterabtheilungen iſt das ganze Gebiet des Verſtandes ausgemeſſen. Eben ſo wenig würden wir den Begriff »Offenbarung« in dem andern koordinirten Theile dieſes theoretiſchen Vermögens, in demjenigen, welcher der reflektirenden Urtheilskraft zugehört, und die durch Reflektion eigene Geſetze bildet und beſtimmt, auffinden. Der Titel aller dieſer Geſetze, welche die Reflektion der Urtheilskraft zum Behufe der Erfahrung und der beſondern Fälle der Erfahrung aufſtellt, heißt Zweckmäßigkeit, die nach den verſchiedenen Beziehungen des Gegenſtandes entweder ſubjektive oder objektive, relative oder innere Zweckmäßigkeit u. ſ. w. iſt. Dieſer Begriff wird hier gebildet von der reflektirenden Urtheilskraft, indem ſie den Begriff Zweck, welcher durch die freye beſtimmte Kauſalität unſers Weſens ſelbſt aufgegeben iſt, und den wir aus uns kennen lernen, herbeyführt, und ihn in eine analoge Nebenbedeutung umwandelt. Aber in dieſem Begriffe finden wir auch nicht den kleinſten Zug, den wir als das erſte Element zu dem Begriffe Offenbarung anſehen könnten. Wenn wir auch den Begriff oder das Objekt Offenbarung unter dem Begriff Zweckmäßigkeit ſubſumiren, und über dieſen Gegenſtand ſo reflektiren, daß wir den Begriff der Zweckmäßigkeit auf ihn anwenden: ſo iſt doch immer durch dieſe Operation, welche natürlich und möglich iſt, der beſtimmte, eigentliche Begriff Offenbarung nicht gefunden. Und ich ſehe überall, was den Antheil der reflektirenden theoretiſchen

Urtheils=

Urtheilskraft anbetrifft, keinen Weg und keine Auſsicht, ihn hier wirklich zu entdecken.

Aber vielleicht ſind wir ſo glücklich, den Urſprung dieſes wundervollen geheimen Begriffs in dem höhern praktiſchen Vermögen, in unſerer Vernunft zu entdecken; — in dem Antheile vielleicht der praktiſchen Vernunft, welchen ich, in Abſicht auf ſein gebietendes, allgemeines, praktiſches Geſetz, beſtimmende Vernunft nennen möchte. Iſt es wohl möglich, ihn hier aus dem einfachen formalen Geſetze, welches alle Handlungen der Form nach beſtimmt oder beſtimmen ſoll, welches blos auf die Art und Weiſe des Thuns und Handelns gehet, zu entwickeln, und ihn daraus zu entziffern? Ich darf ja hier blos auf die allgemeine Bekanntſchaft unſerer Zeit mit der Schrift »Kritik der praktiſchen Vernunft« verweiſen, um mich hier aller Analyſe, aller weitern Worte zu überheben, die die Unmöglichkeit, den Urſprung dieſes Begriffs hier zu entdecken, und ihn der beſtimmenden praktiſchen Vernunft zuzuſchreiben, darſtellen könnten. Ein einiges einziges Geſetz iſt hier, — und mit dieſem Geſetze hat doch unſer Begriff gar nichts Gleichartiges und Homogenes. Mehr Hoffnung dürften wir vielleicht haben, und wir müſſen ſie haben, — denn wenn hier die Quelle nicht iſt: ſo verſchwindet für uns alle Möglichkeit, auf ſie zu kommen, da wir bis jetzt, außer dieſem einen, alle Theile unſers Vorſtellungsvermögens in dieſer Rückſicht betrachtet haben, — mehr Hoffnung, ſage ich, dürften wir vielleicht noch haben, die Quelle dieſes Begriffs in der reflektirenden praktiſchen Vernunft zu finden, die Poſtulate aufſtellt, welche ihrem allgemeinen Charakter nach ſchon mehr mit dem Begriffe Offenbarung übereinſtimmen. Aber iſt auch hier nicht die ganze Anzahl, dies ganze

Bayerische Staatsbibliothek München
Digitized by Google

Vermögen von Poſtulaten, womit die reflektirende praktiſche Vernunft gleichſam wuchert, von Kant aufgezählt! Giebt es außer dieſen höchſten Poſtulaten vom Daſeyn Gottes, von dem höchſten vollendeten Gute noch ein drittes, welches ſich an jene anſchließt, und welches vielleicht unſerm Begriffe »Offenbarung, überſinnlich,« göttlich geoffenbarter Religion entſpricht? —

So weit ſind wir denn endlich in den Bemühungen, irgend einen Geburtsort für den wundervollen Begriff »Offenbarung« zu finden, gekommen! — Ueberall ſehen wir keine Spur, kein Zeichen, das uns auf jenen Urſprung hinführen könnte. Aus der Erfahrung insgeſammt, a poſteriori kann er nicht entſpringen; die Merkmale, das Eigenthümliche der Erfahrung reimt ſich nicht mit den inneren weſentlichen Beſtandtheilen der Offenbarung, ihr Urſprung muß höher liegen, muß einen Geburtsbrief a priori aufzeigen. Aber auch dieſes a priori iſt erſchöpft; auch hier ſind wir verlaſſen — wenn wir wenigſtens das aufnehmen, und nur das aufnehmen, was bisher in der neueſten Philoſophie über dieſes a priori iſt feſtgeſetzt worden. Vielleicht aber, daß wir in der Folge doch noch einen Faden auffinden, durch den ſich jener bis jetzt noch nicht zergliederte Begriff an irgend einen Theil des Vorſtellungsvermögens anſchließt, und zugleich an einen ſolchen, wo er wirklich entſpringen kann, d. h. wo die Merkmale des Begriffs mit dem Charakter dieſes Antheils des Vorſtellungsvermögens zuſammenſtimmen. Bey dieſer vorläufigen Unterſuchung konnten wir aber nichts weiter, als die allgemeinſten, gewiſſeſten Merkmale unſeres Begriffs vorausſetzen und als wahr annehmen; denn die Rechtfertigung kann nur erſt aus dem Quell, aus dem dieſer Begriff entſpringt,

Digitized by Google

geſchehen. Jene vorläufige Vorausſetzung war aber nöthig, wenn wir uns nur einigermaaßen in den Standpunkt der Unterſuchung orientiren wollten.

Alle möglichen Wege, die Offenbarung oder das Objekt der Offenbarung zu beurtheilen, laſſen ſich a priori auf beſtimmte Arten und Weiſen, die im Vorſtellungsvermögen ſelbſt gegründet ſind, zurückführen. Da jene Beurtheilung ſelbſt nur nach gewiſſen Principien geſchehen kann: ſo ſiehet man wohl, wie die Art, von wo man bey dieſen Principien ausgeht, a priori angegeben werden kann. Man kann erſtlich von theoretiſchen Principien ausgehen, und die Offenbarung, das, was geoffenbart iſt, und ob etwas geoffenbart iſt, nach den Sätzen der beſtimmenden theoretiſchen Urtheilskraft auszumachen ſuchen. Hier werden die a priori gegebenen Geſetze des Verſtandes zu Grunde gelegt, nach dieſen wird geſchloſſen, und dieſe werden auf das, was geoffenbart ſeyn ſoll, angewandt. Oder man gehet zweytens von der reflektirenden theoretiſchen Urtheilskraft aus; man ſucht zu dem beſondern Gegenſtande, welcher Offenbarung iſt, den in ſeiner Art auf dem ganzen Felde der Erfahrung einzigen, allgemeinen Begriff zu finden, nach dem er erklärt, ſein Urſprung erläutert und verſtändlich gemacht werden könne. Da es aber doch hier ſchwer ſeyn würde, eine beſondere allgemeine Regel in dieſer reflektirenden Urtheilskraft aufzufinden, welche den beſondern Charakter der Offenbarung in ſich enthielte: ſo kann hier blos nach der allgemeinen Maxime, nach der allgemeinen Regel der Zweckmäßigkeit, (ſubjektiv oder objektiv, — dieſes entweder formal oder real, — dieſes entweder relativ oder innerlich abſolut) geurtheilt werden. Denn woher ſollte die reflektirende Urtheilskraft die Daten zu dem Begriffe „Offen-

barung« (unmittelbare göttliche Veranſtaltung, unmittelbar göttliche Belehrung) — hernehmen? Oder man kann auch drittens bey der Beurtheilung der Offenbarung ganz von einer empiriſchen theoretiſchen Betrachtung ausgehen — wo es freylich wenig oder gar nicht Beurtheilung iſt, — wo nur nach gewiſſen Rückſichten, die aus dem allgemeinen Reiche der Erfahrung geſchöpft werden, der Gegenſtand der Offenbarung aufgenommen wird. Viertens kann man auch bey Beurtheilung des Geoffenbarten und einer wirklich vorhandenen Offenbarung von dem Theile des Vorſtellungsvermögens, welcher praktiſche Vernunft heißt, anfangen, das Geſetz derſelben der Beurtheilung zum Grunde zu legen, und den Gegenſtand der Offenbarung in ſeiner Bedeutung, ſeiner Wirklichkeit und Möglichkeit nach dieſem allgemeinen praktiſchen Geſetze zu beſtimmen ſuchen; oder fünftens auch, — welches doch möglich iſt, ob man es freylich bisher weniger verſucht hat, und ob dieſe Beurtheilung gleich nur einzeln geſchehen iſt, welches wir alſo als einen blos möglichen Fall annehmen, — von der reflektirenden praktiſchen Vernunft, die gewiſſe Poſtulate enthält, bey Beurtheilung des Gegenſtandes »Offenbarung« ausgehen, und nach dieſen Poſtulationen die Rechtmäßigkeit, die Möglichkeit der Offenbarung auszumachen, bemüht ſeyn.

Nach dieſen Fällen, die wir jetzt a priori angenommen und als möglich geſetzt haben, haben wir denn aber auch wirkliche Verſuche aufzuweiſen, in welchen man von jenen verſchiedenen Wegen bey Erforſchung eines Objekts, welches Offenbarung heißt, ausgegangen iſt? Die Parthey derjenigen, welche gar keine Offenbarung ſtatuiren, ſie gar nicht für möglich halten, iſt bekannt, — ſie heißen Offenbarungsläugner —

Digitized by Google

und dieſe müſſen nothwendig auf dieſe Reſultate, wenn ſie konſequent bleiben wollen, kommen, wenn und ſobald ſie von theoretiſchen Grundſätzen a priori, von den Geſetzen des Verſtandes ausgehen. Nach dieſen Geſetzen des Verſtandes dürfen wir gar nicht die ſinnliche Kette im Reiche der Erfahrung verlaſſen; das Geſetz der Kauſalität führt uns ſelbſt ſtrenge in der Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen hinauf und hinab; — hier alſo nichts, was uns eine unmittelbare göttliche Veranſtaltung und Anordnung zu ſtatuiren nöthigen könnte; ja, wir müſſen nach dieſem Wege, von dem wir ausgehen, alles, was Wunder, was Offenbarung heißt, als leeren, inhaltsloſen, ganz unverſtändlichen Begriff verwerfen, und ihm gar keinen Platz unter den Gegenſtänden der Erfahrung einräumen. Konſequenter, als dieſe Denkart, kann nichts ſeyn, ſobald man von dieſen angezeigten Principien, den nothwendigen Geſetzen, die blos Erfahrung ſtatuiren, ausgeht; man kann hier nicht anders, als das, was als Objekt der Offenbarung ausgegeben wird, ſelbſt für eine Wirkung der ſinnlichen Kauſalität in der Naturordnung halten. Dieſe Parthey von Offenbarungsläugnern iſt groß; — ſie muß aber immer kleiner werden, je mehr man ſich von der Rechtmäßigkeit ſeiner Principien, nach denen man beurtheilt, ſelbſt Rechenſchaft zu geben ſucht; denn nicht jedes Princip der Beurtheilung iſt rechtmäßig, wie ich ſchon oben bemerkt habe, ob es wohl rechtlich ſeyn kann. Ein rechtmäßiges Princip der Beurtheilung iſt ein ſolches, das ſelbſt von der Quelle, aus welcher der Begriff entſpringt, abgezogen iſt, und ſo mit dieſem zu beurtheilenden Begriffe übereinſtimmt. Dem zweyten möglichen Gange, die Offenbarung und das, was geoffenbart ſeyn ſoll, nach der theoretiſchen reflektirenden

Urtheilskraft zu betrachten, und hiernach einen Maaßſtab der Beurtheilung zu nehmen, entſpricht die Anſicht der Offenbarung, wo man ſie als ein zweckmäßiges Mittel der Belehrung, der Erziehung annimmt, wo man teleologiſch über das Objekt der Offenbarung reflektirt. Bey dieſer Anſicht iſt es aber nun auch nicht anders möglich, als gleich den andern Naturobjekten, in welchen man Zwecke wahrnimmt oder nach Zwecken über ſie reflektirt, ſie blos als eine mittelbare Anſtalt Gottes anzuſehen und zu betrachten, ſo daß hier das eigenthümliche, gewiſſe, ſichere Merkmal »unmittelbare göttliche Veranſtaltung« wegfällt. Hier als dieſem möglichen Gange der Beurtheilung entſprechend, haben wir den Verſuch von Jakob: »Ueber die Religion« (Annalen der Philoſophie und des philoſ. Geiſtes, 1796. 2tes St.) aufzuweiſen. Sobald man hier konſequent bleibt, und nicht ein fremdes Merkmal hineinträgt, nicht einen Sprung von der reflektirenden theoretiſchen Urtheilskraft zu der reflektirenden praktiſchen Vernunft macht, kann man nicht anders, als das Objekt der Offenbarung, wie in andern teleologiſchen Naturbetrachtungen, für eine mittelbare, obgleich göttliche Anſtalt halten. »Hierzu bietet ſich nun,« heißt es in jener oben angeführten philoſophiſchen Abhandlung, »eine praktiſche Anſicht der Bibel an, welche die theoretiſche Betrachtung derſelben ganz und gar nicht hemmt, ſondern dieſer vielmehr »ihre vollkommne Freyheit verſtattet. So wie man nämlich »die ganze Welt und alle einzelne Erſcheinungen derſelben auch »von einer teleologiſchen Seite anſehen kann, indem man aus »ſittlichen Gründen vorausſetzt, ſie ſey eine Verbindung von »lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchſte moraliſche »Gut abzielen, und eine Beſtätigung dieſer Vorausſetzung in

»den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieſer Vor-
»ausſetzung ſich reimen, ohne deshalb einen Beweis für ſie
»in denſelben zu ſuchen; ſo kann man auch ein vorhandenes
»Religionsbuch teleologiſcher Seits als eine Veranſtaltung Got-
»tes zur religiöſen und moraliſchen Kultur der Menſchheit be-
»trachten, wenn und in ſofern ſein Inhalt mit den morali-
»ſchen Ideen zuſammenfällt. Denn daß ein moraliſcher
»Welturheber auch Anſtalten treffe, um die Moralität und
»die Religion in den Menſchen zu wecken und zu befördern,
»reimt ſich mit der Idee deſſelben ſehr gut. Folglich kann
»man auch über gewiſſe vorhandene Anſtalten, die geſchickt
»ſind, dieſen Zweck zu befördern, alſo reflektiren, als ob ſie
»hierzu eingerichtet wären. Eine ſolche Veranſtaltung würde
»nun objektiv, als eine wahre Offenbarung gedacht werden,
»und ein Wunder, d. i. theoretiſch genommen, etwas ganz
»unverſtändliches, unbegreifliches, und daher ganz unzu-
»läßiges ſeyn. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder
»können aber als bloße Reflektionsbegriffe gelten, denen
»theoretiſch genommen, nicht die allermindeſte Realität zu-
»kommt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein
»Streit darüber habe entſtehen können, wenn nicht bekannt
»wäre, daß es dem Reflektionsbegriffe eines Zweckes in der
»Natur eben ſo ergangen iſt, der im theoretiſchen Gebrauche
»ebenfalls alle ſeine Bedeutung verliert und ſo eine Veranlaſ-
»ſung endloſer unverſtändlicher Fehden wird. Es iſt aber an
»dieſen Begriffen, wenn man ſie als bloße Reflektionsbegriffe
»betrachtet, gar nichts auszuſetzen, und im gemeinen Unter-
»richte muß es nicht darauf angelegt werden, die Natur die-
»ſer Begriffe zu zerlegen. Denn dieſes würde hier ganz zweck-
»widrig ſeyn, ſondern nur ihren Gebrauch gegen jeden mora-

Digitized by Google

»liſchen Misbrauch zu ſichern. — Es entſtehen daher in An-
»ſehung dieſer Begriffe beſonders zwey Fragen, nämlich 1)
»wie müſſen die Erſcheinungen beſchaffen ſeyn, worauf dieſe
»Begriffe angewandt werden können, und 2) welcher Ge-
»brauch iſt von den Begebenheiten zu machen, worauf ſie
»ſchon ſeit langen Zeiten angewandt ſind?

»Was die erſte Frage betrifft: ſo muß ſich ſchlechterdings
»ein moraliſcher Zweck in den Begebenheiten entdecken laſſen,
»welche als von Gott kommend angeſehen werden ſollen. Der
»Mangel an Einſicht, wie dieſe Begebenheiten durch Natur-
»urſachen hervorgebracht ſind, wird die Reflektion, daß ſie
»von Gott kommen, deſto ſchleuniger herbeyführen, und die
»Unbekanntſchaft mit der Natur und dem Urſprunge dieſer
»Betrachtungsart wird leicht veranlaſſen, daß eine ſolche
»Reflektion für Einſicht gehalten und mit der theoretiſchen Er-
»kenntniß dieſer Dinge verwechſelt wird. Dieſer Misbrauch
»der Idee iſt jedoch nicht nothwendig, ſondern blos zufällig,
»und kann alſo weggeſchafft und verhütet werden. Wenn ſich
»alſo entdeckt, daß durch eine Reihe von Begebenheiten ein
»moraliſcher Zweck inſonderheit iſt befördert worden; ſo kann
»über dieſe alſo reflektirt werden, als ob ſie durch Veranſtal-
»tung der Gottheit ſo geordnet und gewirkt worden wären.
»Die theoretiſche Betrachtung derſelben Dinge iſt hiervon ver-
»ſchieden, und gehet ihren Gang nach Naturgeſetzen für ſich
»fort. Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und
»Weiſe enthalten, wie nach und nach ein großer Theil des
»menſchlichen Geſchlechts ſeine moraliſche und religiöſe Aus-
»bildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, quali-
»ficirt ſich nun allerdings zu einer ſolchen Reflektion, daß man
»dieſe Begebenheiten als von Gott ſelbſt veranſtaltet anſehen

»kann, und da inſonderheit die darin gegebenen Belehrungen,
»nicht ſowohl durch wiſſenſchaftliches Studium, als vielmehr
»durch die Natur ſelbſt hervorgebracht zu ſeyn ſcheinen, und
»dennoch ſo zweckmäßig ſind: ſo wird der Gedanke, daß in
»dieſer Ordnung der Natur eine höhere Direktion ſichtbar ſey,
»außerordentlich leicht herbeygeführt, da in den Naturgeſetzen
»ſelbſt kein Grund einer ſolchen Zweckmäßigkeit gefunden wer=
»den kann. — Wenn nun gleich durch die theoretiſche Be=
»trachtung dieſer Begebenheiten alles als Natur befunden und
»ſelbſt alle menſchlichen Schwachheiten und Unvollkommenhei=
»ten dabey angetroffen werden ſollten, die von dem langſamen
»und natürlichen Fortgange des menſchlichen Geiſtes unzer=
»trennlich ſind: ſo würde dieſes alles jene Reflektion doch nicht
»hemmen, ſondern nur in ſo weit einſchränken, daß die mo=
»raliſchen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten
»gehalten und ſelbſt zu den Produkten der Gottheit gerechnet,
»dieſe Reflektion nicht mehr zulaſſen, weil ſie als moraliſche
»Mittel nicht gedacht werden können: die moraliſche Wirkung
»ſelbſt aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und
»verehrt werden. Ob nun gleich dergleichen Reflektion über
»jedes Naturereigniß, worin ein Einfluß auf einen moraliſchen
»Zweck bemerkt wird, anwendbar iſt, indem ſchon die ganze
»Natur a priori als den moraliſchen Zwecken untergeordnet
»angeſehen werden muß: ſo wird dieſelbe doch vornehmlich
»an derjenigen Begebenheit haften müſſen, welche theils durch
»ihren wirklichen Einfluß auf die Beſtimmung des Menſchen,
»theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch ſie
»durch den Begriff einer beſonderen göttlichen Veranſtaltung
»gedacht iſt, ſich vorzüglich wichtig und die Anwendung jenes
»Begriffs geläufig gemacht hat. Dieſes iſt bey uralten reli=

Digitized by Google

»giöſen Urkunden der Fall. Erſtlich ſind hier die beſtimmten »Natururſachen, wodurch dergleichen Produkte erzeugt wer»den, und die ganze Art ihrer natürlichen Entſtehung verbor»gen, gemeiniglich auch hiſtoriſch unerforſchlich, und zwey»tens iſt deren Einfluß auf die moraliſche und religiöſe Kultur »der Menſchheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. »Beyde Umſtände fordern vorzüglich zur teleologiſchen Re»flektion auf. Der erſtere, weil da, wo die Natururſachen »in dunkel gehüllt ſind, für den Verſtand nichts übrig bleibt, »als teleologiſche Betrachtung, wozu er auch gerade dann am »geneigteſten iſt; der zweyte, weil die teleologiſche Reflektion »doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo ei»ne Beziehung der Begebenheiten auf moraliſche Zwecke ſicht»bar iſt. Alſo den Inhalt der Religionsurkunden, ſo weit er »eine Geſchichte der Mittel enthält, wodurch die moraliſche »und religiöſe Kultur des menſchlichen Geſchlechts erhalten »und befördert worden iſt, für Offenbarung zu halten und zu »glauben, daß ſowohl die Begebenheiten als ſelbſt die Auf»zeichnung derſelben ein göttlicher Zweck ſey, welcher, in »wiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angeſehen »wird, allemal ein Wunder iſt, iſt in der That ein ſehr na»türlicher, und recht verſtanden, auch ein wahrer Gedanke, »der nur dadurch falſch wird, daß man ihn in der Folge als »Erkenntniß gebraucht und aus der Vorſtellung der Objekte »ſelbſt ihre göttliche Kauſalität zu erweiſen unternimmt.«

Betrachtet man, denn beurtheilen kann ich hier nicht ſagen, weil es blos ein empiriſches Auffaſſen iſt, die Offenbarung blos a poſteriori als ein vorhandenes, gegebenes Objekt, das nun einmal in der Erfahrung auftritt, und eben ſo gewiß iſt, als die andern Objekte, welche die Erfahrung,

die Wahrnehmung zeigt, ohne zu fragen oder zu zweifeln, wie ein ſolches Objekt der unmittelbaren göttlichen Veranſtaltung in der Sphäre der ſinnlichen Erſcheinungen nach ſinnlicher Kauſalität erkannt oder als Wunder bewieſen werden könne: ſo kommt hier das ganze Gefolge der ſogenannten Rechtgläubigen und Rechtglaubenden zum Vorſchein, die ſich dem blinden Glauben ergeben; weil das natürlich in Abſicht auf den Geiſt blind iſt, wovon man die Möglichkeit, den Grund nicht einſieht oder auch darnach zu fragen nicht einmal bemühet iſt. Sobald konſequent das heißt, blos der erſten Anſicht der Dinge, wie ſie erſcheinen oder auch ſcheinen, folgen: ſo iſt freylich auch dies eine konſequente Denkart und man kann ſie dem Orthodoxen nicht abſprechen.

Wenn man aber vielleicht von dieſer empiriſchen Anſchauungsart, wo die Offenbarung als etwas Gegebenes, übernatürlich Gegebenes angenommen wird, dennoch auf theoretiſche Gründe des Verſtandes zurückgehet, um erſtlich das Hiſtoriſche der Offenbarung, wie ſie vielleicht als Geſchichte auftritt, daß das, was erzählt wird, wirklich geſchehen ſey, zu bewähren; zweytens, daß es geſchehen ſeyn könne, d. h., daß die Fakta überſinnlichen, unmittelbar göttlichen Urſprung haben, daß ſie nicht aus dem ganzen Reiche der Erfahrung erklärt werden können, und hier gar nicht möglich ſind: ſo entſtehet nun eine Antinomie, eine Dialexe zwiſchen dem erſt angenommenen, „es iſt ein Gegebenes und zwar übernatürlich, unmittelbar von Gott Gegebenes — die Offenbarung“ und dem zweyten, nach theoretiſchen Grundſätzen a priori ſie und ihre Möglichkeit beſtimmen zu wollen. Dort, wo das Gegebene als ein Gegebenes, ohne daß die Vernunft darüber philoſophiren darf, in wiefern die Offenbarungsſätze mit den Begriffen der natür-

lichen Religion oder mit dem Begriffe von Gott übereinſtimmen, aufgenommen worden; hier, wo wiederum bezweifelt oder ſelbſt verneint werden muß, daß ein Objekt, welches man Offenbarung nennt, einen unmittelbar göttlichen Urſprung habe; weil weder die hiſtoriſchen Fakta, die Wunder, daß ſie wirklich geſchehen ſind, unwiderſprechlich beſtätigt, noch dem philoſophiſchen Theile der Unterſuchung, daß ſolche Fakta wirklich unmittelbar göttlichen Urſprung haben, Genüge geſchehen und dieſes theoretiſch bewieſen werden kann. Denn die hiſtoriſche Beſtätigung der Wunder, daß ſie geſchehen ſind, iſt in ſofern unmöglich, weil nach aller hiſtoriſchen Bewährung der Fakta, die ſie begleiten, dennoch immer etwas zu finden ſeyn wird, was zum Zweifeln, zum Nichtglauben Anlaß giebt. Bey Faktis, die in dem Kreiſe der Erfahrung liegen, iſt freylich die hiſtoriſche Bewährung zureichend, um ſie als wirklich geſchehen zu beſtätigen; weil hier das Allgemeine, daß ſie mit der Erfahrung übereinſtimmen, ſchon vorausgehet, und den Bürgen der Möglichkeit abgiebt und das hiſtoriſche Abhören der Zeugen nur *ſupplementum fidei* iſt. Aber bey den ſogenannten Wundern, die hiſtoriſch beſtätigt werden ſollen, fehlt das allererſte, die Baſis und das Fundament des Hiſtoriſchen, nämlich die Uebereinſtimmung mit den Geſetzen der Erfahrung. Und hier iſt alſo eine hiſtoriſche Beſtätigung und ein hiſtoriſcher Glaube ganz und gar nicht möglich. — Im Grunde iſt ein ſolcher Gang in der Beurtheilung der Offenbarung, den wir eben beſchrieben haben, ganz gleich mit dem erſten, wo man ganz von theoretiſchen Grundſätzen a priori anfängt und daher die Möglichkeit einer Offenbarung zu deduciren ſucht, — nur daß der Weg, der Ausgang gleichſam verſchieden iſt. Dort fängt man von

Digitized by Google

reinen theoretiſchen Grundſätzen an, und gehet auf die Unterſuchung der Möglichkeit eines beſtimmten Gegenſtandes, der als Offenbarung gegeben iſt; hier fängt man von dem beſtimmten Gegenſtande der Offenbarung an, und gehet von demſelben zu den allgemeinen Geſetzen des theoretiſchen Beurtheilens zurück. Dieſe beyden Verſuche müſſen alſo die Offenbarung (theoretiſch) läugnen. Dieſem letztern möglichen Gange aber, von dem a poſteriori anzufangen und zu dem a priori zurückzugehen, entſpricht der Verſuch »von Niethammer, Ueber Religion als Wiſſenſchaft zur Beſtimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden, (1795)« in welchem viel Scharfſinn gezeigt und verſchwendet iſt. Ich ſage »verſchwendet« weil ſich in der Folge unſerer philoſophiſchen Geſchichte, die bey ihrem Zurückführen der Meinungen über Offenbarung auf ihre nothwendigen a priori aufgegebenen Gründe im menſchlichen Verſtande endlich der Urſprung des Offenbarungsbegriffs und alſo das rechtmäßige Beurtheilungsprincip deſſelben entdecken muß, zeigen wird, daß eine theoretiſche Beurtheilung der Offenbarung nach a priori gegebenen Geſetzen des Verſtandes ein unrechtmäßiges Princip auf dem Gebiete der Offenbarung iſt, und ein philoſophiſch-theoretiſcher Beweis oder Verſuch, es theoretiſch zu beweiſen, »daß eine ſolche Thatſache, die in »der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Naturbe»gebenheit ſey, d. h., daß ſie nicht blos aus den bekannten »Geſetzen der Natur nicht erklärt werden könne; ſondern aus»drücklich, daß in dem unendlichen Progreſſus der Erfahrung »niemals ein Geſetz der Natur, aus dem ſie erklärt werden »könnte, anzutreffen ſeyn werde, und daß ſie folglich, da »ſie auf eine überſinnliche Urſache als Wirkung bezogen wer-

»den müſſe, ein Wunder ſey (ſ. S. 23. obiger Schrift),« ein fremder Beweis und eine fremde Bemühung, die nicht gelingen kann, und wenn ſie auch gelingt, doch nichts beweiſt, — ein principium peregrinum iſt. Die Hauptſätze aber, nach welchen jene Schrift ihr Verfahren und ihren Gang zu rechtfertigen bemühet iſt, ſind folgende: »Um uns von dem »göttlichen Urſprunge einer gegebenen Religion überzeugen zu »können, werden wir alſo ein Kriterium nöthig haben, woran »ſich unwiderſprechlich erkennen läßt, daß jene Belehrungen, »die uns im Namen der Gottheit mitgetheilt ſind, wirklich »Nachrichten aus der überſinnlichen Welt ſeyen. Aus dem »Inhalt jener Belehrungen kann ein ſolches Kriterium nicht »hergenommen ſeyn. Mag eine Lehre noch ſo heilſam, noch »ſo edel, noch ſo vortrefflich, mag ſie ſogar, entweder an »ſich oder doch auf der Stufe der Kultur des Zeitalters, in »welchem — oder des Menſchen, durch welchen ſie bekannt »geworden iſt, unbegreiflich ſeyn: alles dies kann uns kein »befriedigendes Merkmal geben, um ſie daran für göttlich zu »erkennen. Als einer Nachricht aus der überſinnlichen »Welt muß ihr eine Thatſache aus der überſinnlichen »Welt an der Seite ſtehen, welche wir als die einzig gültige »Beglaubigung des Zeugniſſes aus der überſinnlichen Welt »können gelten laſſen. — Dieſes wirklich Geſchehenſeyn einer »Thatſache aus der überſinnlichen Welt darzuthun, erfordert »aber einen zuſammengeſetzten Beweis. Das Geſchehenſeyn »der Thatſache ſelbſt als Thatſache muß zuerſt erwieſen ſeyn; »alsdann aber muß auch noch überdies erwieſen werden, daß »die wirklich geſchehene Thatſache überſinnlich, d. h. Wirkung »einer überſinnlichen Urſache ſey. Das erſtere hat der Hiſto»riker, das zweyte der Philoſoph zu leiſten. — Der Philo-

Digitized by Google

»ſoph hat nunmehr zu erweiſen, daß eine ſolche Thatſache, »die in der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Na»turbegebenheit ſey, d. h., daß ſie nicht blos aus den bekann»ten Geſetzen der Natur nicht erklärt werden könne, ſondern »ausdrücklich: daß in dem unendlichen Progreſſus der Erfah»rung niemals ein Geſetz der Natur, aus dem ſie erklärt wer»den könnte, anzutreffen ſeyn werde, und daß ſie folglich, »da ſie auf eine überſinnliche Urſache als Wirkung bezogen »werden müſſe, ein Wunder ſey. — Das Princip der Be»urtheilung eines Gegenſtandes kann nirgend anders her als »aus dem Begriffe deſſelben abgeleitet werden. Nun enthält »der Begriff einer von Gott gegebenen Religion drey verſchie»dene Begriffe; den Begriff der Religion, den Begriff des »von Gott Gegebenſeyns und den Begriff des Gegebenſeyns »überhaupt. Es ſind alſo auch drey Principe zur Beurthei»lung derſelben möglich. Es iſt aber bey der Beſtimmung »des Inhalts einer von Gott gegebenen Religion das Princip, »welches ſich an das Gegebenſeyn derſelben ſtreng hält, »ſchlechthin das einzige, welches konſequent befolgt eine völlig »reine und durchaus wahre Darſtellung ihres Inhalts geben »kann. Mithin ſind die aus den beyden andern Begriffen ab»zuleitenden Principe, in wiefern ſie bey der Beſtimmung des »Inhalts eine Abweichung von dem Begriffe des Gegeben»ſeyns fordern oder veranlaſſen, heterolog. — Die Beur»theilung, ob eine für geoffenbart angekündigte Lehre wahr »ſey, hängt alſo nicht davon ab, daß ſie mit den Geſetzen »unſerer Vernunft übereinſtimme, ſondern davon, daß es be»wieſen ſey, ſie ſey von Gott geoffenbart. Dieſer Beweis »aber hängt lediglich davon ab, daß gezeigt werde, eine Leh»re ſey durch ein Faktum aus der überſinnlichen Welt als gött-

Digitized by Google

»lich beſtätigt. Iſt dies von einer Lehre bewieſen, ſo muß ſie, »(da ſie für göttlich erkannt iſt) für wahr angenommen wer»den, wenn ſie auch unſerer Vernunft nicht blos unbegreiflich, »ſondern ſelbſt widerſprechend wäre; und unſer Begriff von »Wahrheit muß ſogar ſelbſt darnach beſtimmt und erweitert »werden. Wie könnten wir uns vermeſſen, aus der engen »Sphäre unſerer Vernunfteinſicht beſtimmen zu wollen, was »Gott, der höher iſt, denn alle Vernunft und der ſelbſt die »Quelle aller Wahrheit iſt, nicht ſagen könne? Wer ſind wir, »daß wir richten dürfen, was ihm zukomme?« — Nachdem der Verfaſſer nun nach dieſem Gedankengange, nämlich von dem theoretiſchen Princip aus, gezeigt hat, daß allein die Göttlichkeit einer gegebenen Religion durch den Beweis der überſinnlichen Thatſache erhärtet werden könne: er aber (indem ſchon zum voraus a priori gewiß zu beſtimmen iſt, daß ein ſolcher Erweis von theoretiſchen Grundſätzen aus ganz unmöglich iſt,) problematiſch annimmt, »ein ſolcher Erweis möchte nicht zu führen ſeyn;« ſo wendet er ſich dann zu dem zweyten möglichen Wege, die gegebene Religion zu begründen und zu beurtheilen, als zu einer einſtweiligen Ausflucht im Nothfall, nämlich, nach dem praktiſchen Princip ſie zu beurtheilen. »Es wird alſo rathſam ſeyn, — heißt es, — »vor der Hand jenen andern Weg, der ſo langſam zum Ziele »führt,*) zu verlaſſen, und dieſen näher gelegenen (den »praktiſchen) deſto aufmerkſamer zu verfolgen, indem wir, »anſtatt ungewiß auf die Vollendung jenes Beweiſes zu war»ten,

*) Von theoretiſchen Grundſätzen aus kann dieſer Weg nicht nur nicht langſam, ſondern gar nicht zum Ziele führen, weil der Standpunkt unrechtmäßig iſt.

Digitized by Google

»ten, lieber ſogleich den Verſuch machen wollen, der uns ei»nen ſchnellern und ſichern Erfolg verſpricht, die in dem »menſchlichen Geiſte a priori vorhandene Grundlage aller »Religion aufzuſuchen.«

In den neuern Zeiten, wo die philoſophirende Vernunft mehr erwachte oder wo ſie ſich vielmehr weniger ums Philoſophiren, als um das Philoſophiſche und um Philoſophie bewarb, d. h., wo ſie weniger blos um gewiſſer Reſultate willen philoſophirte, als die Principien des Philoſophirens und des Philoſophiſchen beſtimmte, — ſahe man aber deutlich ein, daß eine Offenbarung nicht für das Theoretiſche und für die theoretiſche Beurtheilung gehöre, ſondern blos auf das Praktiſche abzwecken könne, und auch daher nach ſolchen praktiſchen Principien beurtheilt werden müſſe. Daher daß auch in den neuen und den neueſten Zeiten mehrere Verſuche hervorgekommen ſind, die den möglichen Wegen, von der praktiſchen Vernunft aus die Offenbarung zu beurtheilen, entſprechen. Gehet man von dem Theile der praktiſchen Vernunft aus, welcher der beſtimmende heißt, welcher, wie der Verſtand für das Theoretiſche allgemeine Geſetze, für das Praktiſche ein nothwendiges allgemeines Geſetz giebt: ſo kann zwar hier die objektive Möglichkeit und Wirklichkeit eines Offenbarungsobjekts eben ſo wenig beſtimmt geläugnet, als bejaht werden; aber es bleibt doch hier eine hypothetiſche Möglichkeit, daß eine Offenbarung ſeyn könne und ſeyn müſſe, wenn ſie gewiſſen Bedürfniſſen der Menſchheit entſpreche, die ohne ſie nicht erfüllt oder befriedigt werden könnten. Von dieſem praktiſchen Princip aus wird aber auch nun, wenn ein beſtimmter Zweck, wozu Offenbarung da ſeyn ſoll oder da iſt, feſtgeſetzt wird, die Vernunft, und zwar die praktiſche Vernunft, die oberſte Rich-

Digitized by Google

terinn der Offenbarung. Dieſe muß ſich ganz nach der Vernunft, nach den Bedürfniſſen derſelben bequemen; ſie wird ſubordinirt: die Vernunft iſt das erſte Glied und alles, was die Offenbarung enthält, wenn es zweckmäßig, wenn es verſtändlich ſeyn und ſeinem Zwecke entſprechen ſoll, muß um jener Bedürfniſſe willen, für welche die Offenbarung angenommen wird, der Inhalt derſelben mag nun dargeſtellt ſeyn, wie er will, moraliſch interpretirt und ausgelegt, — und iſt der Inhalt (vermeintlich) unter Bildern dargeſtellt, allegoriſch ausgelegt werden. Man ſiehet hier die Konſequenz und die konſequente Denkart in den Schlüſſen und Folgerungen in den Verſuchen unſerer jetzigen neuern Offenbarungslehrer, ſobald man von dieſen Principien der beſtimmenden praktiſchen Vernunft ausgeht. Dieſem Gange der Beurtheilung entſprechen mehrere Verſuche, die in den neuern Zeiten das Philoſophiren hervorgebracht hat, — »Fichte's Kritik aller Offenbarung« — »Tieftrunks Cenſur des chriſtlichen proteſtantiſchen Lehrbegriffs« — und mehrere andere, die dieſen nachphiloſophirten, und nicht weiter zu forſchen ſich bemüht haben. Ob es aber nicht ein übereiltes Princip iſt, nach Grundſätzen der praktiſchen beſtimmenden Vernunft die Offenbarung zu beurtheilen, ob es mehr als Hypotheſe iſt, ob es ein rechtmäßiger Grundſatz iſt, und nicht vielmehr ein blos rechtlicher und fremder, wird die Folge unſerer Unterſuchung entſcheiden. Wenn der Begriff »Offenbarung« wirklich nach gewiſſen angenommenen Bedürfniſſen der praktiſchen Vernunft entſpringen kann: ſo iſt das Princip der Beurtheilung richtig. Dieſes iſt die Probe. Kann aber jener Begriff nicht aus dieſen angenommenen Bedürfniſſen entſpringen, daß er vielmehr noch vorhergehen muß, wenn man eine

Digitized by Google

Anwendung deſſelben auf die Erfüllung eines Bedürfniſſes machen will: ſo iſt es auch gewiß, daß jener Begriff eine andere Quelle haben, anders woher gegeben ſeyn und anders woher abgeleitet werden müſſe; — wenn überhaupt eine ſolche Ableitung, eine ſolche Deduktion möglich iſt. Denn, übrigens muß man ſchon ſehr viel Mißtrauen in das Verfahren ſetzen, das ſo wenig dem philoſophiſchen Gange, a priori anzufangen, und von dem a priori weiter fortzuſchließen, gemäß iſt, wenn man um eines gewiſſen Zwecks willen, oder als einen Zweck einen Begriff deducirt, alſo rückwärts ſchreitet; da man hier nicht gewiß ſeyn kann, ob man ſich nicht ſelbſt eine Quelle erfindet, ſtatt daß man ſie nur finden ſollte. Der Begriff muß den Zweck geben, aber nicht der Zweck den Begriff bey philoſophiſcher Analyſirung. — Um aber auch hier wieder dieſen möglichen Gang in der Beurtheilung der Offenbarung, welcher von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft ausgehet, als einen wirklichen Verſuch zu dokumentiren, als welches die philoſophiſche Geſchichte, die nicht blos die möglichen Fälle herzählen ſoll, thun muß, führe ich vors erſte die beſondern charakteriſtiſchen Stellen, die dieſen Gang der Beurtheilung bezeichnen, aus dem oben genannten Buche »Kritik aller Offenbarung« (Königsberg, 1793.) an. »Daß das Sit»tengeſetz in uns — heißt es in dieſer Schrift, — ſeinem In»halte nach als Geſetze Gottes in uns anzunehmen ſey, iſt »ſchon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Exeku»tors des Vernunftgeſetzes überhaupt, klar. Ob wir einen »Grund haben, es auch ſeiner Form nach dafür anzunehmen, »iſt die jetzt zu unterſuchende Frage. — Die gegenwärtige »Aufgabe iſt alſo die: ein Princip zu ſuchen, aus welchem »Gott als moraliſcher Geſetzgeber erkannt werde; oder es

»wird gefragt: hat ſich Gott uns als moraliſcher Geſetzgeber »angekündigt, und wie hat ers? — Dies läßt ſich auf »zweyerley Art als möglich denken, nämlich daß es entweder »in uns als moraliſchen Weſen, in unſerer vernünftigen Na=»tur; oder außer derſelben geſchehen ſey. — Die zweyte »uns gedenkbare Art, wie ſich Gott als moraliſcher Geſetzge=»ber ankündigen konnte, war außer dem Uebernatürlichen in »uns, alſo in der Sinnenwelt, da wir außer dieſen beyden »kein drittes Objekt haben. — Eine Religion, die ſich auf »das erſte Princip gründet, können wir, da ſie den Begriff »einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nen=»nen: und eine ſolche, der das zweyte zum Grunde liegt, »nennen wir, da ſie durch ein geheimnißvolles übernatürliches »Mittel zu uns gelangen ſoll, das ganz eigentlich zu dieſer »Abſicht beſtimmt iſt, geoffenbarte Religion. — Alle re=»ligiöſen Begriffe laſſen ſich nur a priori von den Poſtulaten »der praktiſchen Vernunft ableiten. Da nun der Offenba=»rungsbegriff eine gewiſſe Form ſolcher Begriffe zum Gegen=»ſtande haben ſoll, und nicht von Seiten ſeiner Form, (näm=»lich als Begriff) mithin, wenn ſeine reale Möglichkeit ſich »ſoll ſichern laſſen, nur von Seiten ſeines Inhalts deducirt »werden kann, ſo haben wir ſeinen Urſprung im Felde der »reinen praktiſchen Vernunft aufzuſuchen. Er muß ſich a »priori von Ideen dieſer Vernunft deduciren laſſen, wenn »auch nicht ohne Vorausſetzung aller Erfahrung dennoch blos »mit Vorausſetzung einer Erfahrung überhaupt und zwar oh=»ne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, ſondern um »einer gewiſſen Erfahrung, die aber nicht als Erfahrung nach »theoretiſchen, ſondern als Moment der Willensbeſtimmung »nach praktiſchen Geſetzen beurtheilt wird, und bey der es

Digitized by Google

»nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten »Beobachtung, ſondern um ihre praktiſchen Folgen zu thun »iſt, ſelbſt das Geſetz nach praktiſchen Grundſätzen vorzu»ſchreiben. — Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, die»ſe Idee (der Offenbarung) aus den leeren Träumen der Ver»nunft herauszuheben, wenn ſich nämlich in der Erfahrung »und zwar — da hier von einem praktiſchen Begriffe die Re»de iſt, — ein empiriſch gegebenes praktiſches Bedürf»niß zeigt, welches jenen Begriff, der a priori freylich »nicht gegeben war, a poſteriori zwar nicht giebt, aber »doch berechtigt. — Die in der Deduktion des Begriffs »der Offenbarung von praktiſchen Vernunftprincipien a priori »vorausgeſetzte Erfahrung iſt die: es könne moraliſche We»ſen geben, in welchen das Moralgeſetz ſeine Kauſali»tät für immer, oder nur in gewiſſen Fällen verliere, »u. ſ. w. Die der Pflicht widerſtreitenden Beſtimmungen »werden alle durch Eindrücke auf die durch empiriſche Sinn»lichkeit beſtimmten Kräfte bewirkt; durch Sinnenempfindung, »die entweder unmittelbar dem Gegenſtande außer uns korre»ſpondirt, oder die durch die empiriſche Einbildungskraft re»producirt wird, durch Affekten, durch Leidenſchaften. Wel»ches Gegengewicht ſoll nun der Menſch einer ſolchen Beſtim»mung entgegenſetzen, wenn ſie ſo ſtark iſt, daß ſie die »Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muß »dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die »Seele gebracht werden, welche von der einen Seite ſinnlich, »und alſo fähig iſt, einer Beſtimmung der ſinnlichen Natur »des Menſchen entgegenzuwirken, von der andern durch Frey»heit beſtimmbar iſt, und Spontaneität hat: und dieſe Kraft »des Gemüths iſt die Einbildungskraft. Durch ſie alſo muß

Digitized by Google

»das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorſtellung »der Geſetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht wer»den. Dieſe Vorſtellung nun gründet in der Naturreligion »ſich auf Vernunftprincipien; iſt aber dieſe Vernunft, wie »wir vorausſetzen, gänzlich unterdrückt, ſo erſcheinen die Re»ſultate derſelben dunkel, ungewiß, unzuverläßig. Auch »die Principien dieſer Vorſtellung ſollten durch die Einbildungs»kraft vorſtellbar ſeyn. Dergleichen Principien nun wären »Fakta in der Sinnenwelt, oder eine Offenbarung. Gott »iſt, denn er hat geredet und gehandelt, muß ſich der Menſch »in ſolchen Augenblicken ſagen können: er will, daß ich jetzt »nicht ſo handle, denn er hat es ausdrücklich, mit ſolchen »Worten, unter ſolchen Umſtänden, u. ſ. w. verboten; ich »werde einſt wegen der Entſchließung, die ich jetzt faſſen wer»de, unter gewiſſen beſtimmten Feyerlichkeiten ihm Rechen»ſchaft geb n.«

Aus dieſen ausgehobenen Stellen ſiehet man deutlich den Gang, der in jener ganzen Schrift, den Offenbarungsbegriff abzuleiten und den Endzweck der Offenbarung feſtzuſetzen, herrſchend iſt. Von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft gehet die Deduktion dieſes Begriffs aus, und nach dem angenommenen, hypothetiſch vorausgeſetzten empiriſchen Bedürfniſſe einer Offenbarung heißt es: »der Begriff der Offenba»rung a priori ſetzt ein empiriſch gegebenes moraliſches Be»dürfniß derſelben voraus, ohne welches ſich die Vernunft »eine Veranſtaltung der Gottheit, die dann überflüßig und »ganz zwecklos war, nicht als moraliſch möglich denken »konnte.«

Ich gehe daher jetzt nun fort zu der Schrift: »**Cenſur des chriſtl. proteſtant. Lehrbegriffs, von Johann Hein-**

rich Tiefstrunk,« (Berlin, 1796.), um auch hier den beſondern Gang, welcher von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft aus möglich iſt, inſonderheit aber das **Verhältniß**, **welches nach dieſem Standpunkte zwiſchen der Offenbarung und der Vernunft Statt findet**, zu bezeichnen. »Alle weſentlichen Religionslehren, ſie mögen geoffenbaret oder »durch Vernunft gefunden ſeyn, müſſen ſich aus dem Princip »der Religion ableiten laſſen. Unter weſentlichen Lehren ver»ſtehe ich hier aber ſolche, welche die Bedingungen der Mög»lichkeit einer Religion überhaupt enthalten und ohne welche »der Begriff der Religion ſelbſt verſchwindet. Dahin rechne »ich nun die reine Geſetzgebung für den Willen mit allen Po»ſtulaten der praktiſchen Vernunft um ihrer eigenen Uebereinz»ſtimmung willen und was ferner aus ihnen in gerechter Form »gefolgert wird. Was aber zweytens außerweſentliche Lehre »und beſonderer Zuſatz iſt, aber doch durch die Offenbarung »unter einer religiöſen Sanktion aufgeführt wird; das muß »nach dem allgemeinen Geiſt der Religion gewürdigt und ihm »dadurch ſein Sinn, Gehalt und ſeine Zweckbeziehung be»ſtimmt werden. — Außer den eigenthümlichen Wahrheiten »der Religion kann die Offenbarung auch ihre eigenthümlichen »Sätze haben; dieſe betreffen entweder bloße äußerliche Ver»ordnungen, zur Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung »des ſittlichen Gemeinweſens unter dem Hauptzwecke, daß »durch ſie zugleich Erbauung und Beförderung des Morali»ſchen beziehlt werde; oder Symbole für die Reflektion um »gewiſſen allgemeinen Wahrheiten eine für Menſchen faßliche »und für die beſondere Gemeinde fixirte Erläuterung und Ver»ſinnlichung zu geben; welche um ſo vortrefflicher ſind, je »mehr ſie zur Darſtellung und Belebung der ihnen in aller

»Menſchen Seele zum Grunde liegenden Ideen geeignet »ſind. — Die Vernunft iſt das hôchſte Principium aller »Religion. Durch die Vernunft allein kann die Religion vor»geſtellt werden; durch ſie allein kann ſie praktiſch ſeyn; nur »einen Vernunftzweck kann ſie befôrdern; mit ihm muß ſie »alſo harmoniren — durch die Vernunft muß ſie alſo auch »erprobt ſeyn. Heben wir die Vernunft auf, das iſt, ſtellen »wir uns den Menſchen als ein bloßes Thier mit blos thieri»ſchen Zwecken vor, ſo fehlt das Vermôgen der Vorſtellung »der Religionsſätze, das Vermôgen der Willensbeſtimmung »durch Religionsſätze; ſo fehlt das Subjekt, für welches eine »Religion allein ſeyn kann; ſo fehlt der Zweck, zu welchem »allein eine Religion mitwirken kann; ſo fehlt das Principium »ihrer Prüfung; ſo iſt die ganze Religion etwas unmôgliches. »Nur mit der Vernunft wird die Religion môglich, bekommt »ſie ein Subjekt, erhält ſie einen Zweck, gewinnt ſie ein Prin»cipium ihrer Bewerthung u. ſ. w. — Die Vernunft iſt »demnach ſouverain über alles, und alles, was außer ihr iſt »und für ſie ſeyn ſoll, muß mit ihr ſtimmen, muß — durch »ſie ſelbſt — für ſich ſelbſt — erprobt ſeyn. So iſt alſo die »Uebereinſtimmung der Religion mit dem weſentlichen Zwecke »der Vernunfteriſtenz die hôchſte Inſtanz für alle Religions»ſätze; und hiemit die Vernunft ſelbſt die ſouveraine und un»bedingte Richterinn, in allen ihren Angelegenheiten, und ihr »Recht, darin zu entſcheiden, über alles gehend und unkränk»bar. — Das allgemeingeltende Principium aber der Prü»fung und Beurtheilung der Religion iſt das Grundgeſetz des »Chriſtenthums: Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt. Und »da dieſes zugleich der unmittelbare Ausſpruch der Vernunft »iſt, ſo iſt dieſe dadurch zum oberſten Richter aller Religion

»erhoben. Durch ſie, durch eine Uebereinſtimmung mit ihrer »Form ſoll unſere Lebensart und Gottesverehrung vernünftig » werden.«

Auch die kleine, in der theologiſchen Litteratur, welche die Kritik der Offenbarung zum Gegenſtande hat, neueſte Schrift von Niethammer »De perſuaſione pro revelatione eiusque ſtabiliendae modo rationis praeceptis conſentaneo« (Jenae, 1797.) iſt von dieſer Methode, nach der beſtimmenden praktiſchen Vernunft den Offenbarungsbegriff abzuleiten und darnach ſeine Beſtimmung, ſeinen Gehalt feſtzuſetzen, nicht abweichend. Ob ſchon alle dieſe Schriften, die nach dieſer Methode verfahren, ihre eigenen unterſcheidenden Sätze haben, ihre eigenen hypothetiſch angenommenen Meinungen, die ſie geltend zu machen ſuchen: ſo kommen ſie doch alle zugleich in dem allgemeinen Standpunkte überein, von dem aus ſie die Sache betrachten, nämlich daß ſie alle die Offenbarung der praktiſchen beſtimmenden Vernunft unterwerfen, wo ſie nun nichts anders als geoffenbarte Religion wird. In dieſer kleinen neueſten Schrift, aber, die von der Beantwortung und Beſtimmung der Fragen ausgehet, »an vera ſit revelatio et an ſit homini neceſſaria?« wird die Offenbarung und der Offenbarungsglaube beſtimmt als ein Hülfsmittel der Moralität (poteſt enim ant pro *adiumento perfectionis morum* haberi) und als Erziehungsmittel zur rein moraliſchen Selbſtbeſtimmung (aut pro ratione *animos ita conformandi,* ut ſe ipſos et actiones morales, ſine alieno vel lueri vel alius rei, interventu, excitent.) Am Ende der Unterſuchung trifft aber der Verfaſſer wieder mit dem teleologiſchen Princip, die Offenbarung zu beurtheilen, (welche Anſicht Hr. Prof. Jakob

in ſeiner Abhandlung »Ueber die Religion« ſo vortrefflich auseinandergeſetzt und zuerſt angegeben hat) zuſammen: »Quanquam per hanc rei conſiderationem nondum »licet, illud factum ad imaginem dei mente exhibi-»tam (ex theoretica cognitione) tanquam ad cauſam »effectricem referre; ratio contra poſtulat, ut hanc »intra mentis humanae terminos, in legibus, quibus »cultus eius procedit, quaeramus: non tamen poteſt »negari, id, quod intra vulgarem rerum ordinem »per hanc religionem ad rectionem cultus mentis hu-»manae acceſſerit, ſi ex principio *teleologico* diiudi-»cetur, ex quo omnis cultus mentis humanae ad »imaginem providentiae mente formatam referri de-»bet, inprimis animos in ſe intendere, eoque non »parum ad vim, quam teleologicum de ea religione »iudicium neceſſario habet, augendam conferre.«

Noch ein zweyter Weg iſt aber von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft aus möglich, und zwar, welchen ich den a poſteriori, den zufälligen, ganz willkührlichen nennen möchte; wenn man nämlich von der äußeren Form einer Offenbarung ein Princip der Beurtheilung deducirt, und nach dieſer den Zweck, die Beſtimmung einer Offenbarung ſchätzt und abmißt. Wenn z. B. eine Offenbarung als Lehre auftritt und in derſelben eine Perſon als Lehrer: ſo kann ſehr leicht darnach, da man überhaupt, als ein praktiſches Princip von dem Zwecke aus, den Grundſatz der Erziehung des menſchlichen Geſchlechts der Beurtheilung einer Offenbarung unterlegen kann, von dieſer äußeren Form das Princip der Erziehung und der daraus ſich ergebende Grundſatz der Perfektibilität der Offenbarung abgeleitet werden. Dieſer

Grundſatz nämlich beſteht darinnen, daß, wie die Offenbarung ein Erziehungsmittel des menſchlichen Geſchlechts ſey, die Offenbarung als Lehre ſich eben zu der Zeit, da ſie an die Menſchen gerichtet wurde, ſich nach ihrer Faſſungskraft, ihrer damaligen Stufe der Erziehung habe bequemen müſſen; und nun auch dieſe Offenbarung, wie das Menſchengeſchlecht eine höhere Stufe in der Erziehung hinaufgerückt ſey, perfektibel ſeyn, nach dieſer Stufe der Erziehung auch nun ihre damalige Lehre einrichten, d. h. umändern, umwandeln, oder dieſer höhern Stufe der Erziehung gemäß ausgelegt werden müſſe. Aber ohne weiter vorjetzt dieſen Grundſatz zu erörtern, frage ich nun diejenigen, die dieſen Grundſatz als Interpretationsgeſetz der Offenbarung aufſtellen, die darnach die Offenbarung beurtheilt wiſſen wollen, ob ſie ſich denn erſt in Rückſicht des Begriffs »Offenbarung« ſelbſt gerechtfertigt haben, was ihre beſtimmte Bedeutung, ihr beſtimmter Inhalt ſey, der von dieſem Begriffe abhängt, was Einkleidung, Form, weſentlicher Beſtandtheil derſelben ſey; — ob, in Rückſicht auf unſere Frage, die **Lehre**, der **Lehrer** nicht Mittel der Einkleidung, der Ausbreitung, das ſinnliche und verſinnlichende Mittel der Offenbarung, nach dem alſo auch nicht der Zweck und der Begriff der Offenbarung beſtimmt werden darf, ob die Lehren der Dogmatik ganz unnütze, unweſentliche, unnöthige Ausſchmückung der geoffenbarten Religion; oder ob dieſe (die dogmatiſchen Lehren) nicht vielmehr dasjenige ſey, was der Begriff der Offenbarung in ſich befaßt, und ohne dem ſie gar nicht beſtehen kann. Haben ſich die, welche dieſen Grundſatz der Perfektibilität aufſtellten, ſelbſt darüber Rechnung abgelegt? Von dieſen Präliminarfragen hängt der ganze weitere philoſophiſche oder philoſophirende Fortgang der Unter-

Digitized by Google

ſuchung über Offenbarung ab. Philoſophiren kann man wohl über Offenbarung, auch ohne jene Präliminarfragen rechtmäßig beantwortet zu haben, — aber ein wirklich philoſophiſches Syſtem und eine philoſophiſche Unterſuchung, ohne die Beantwortung jener vorläufigen nothwendigen Fragen, zu geben und zu liefern, iſt unmöglich. Warum heißt es z. B. in dem Buche der Perfektibilität der Offenbarung: das Merkmal »unmittelbar« iſt ein blos willkührlich aufgenommenes Merkmal in dem Begriffe Offenbarung, das eigentlich gar nicht in ihm enthalten iſt? — Zugeſtanden, daß bisher dieſes Merkmal noch nicht aus jenem Begriffe entwickelt worden iſt, wie der Begriff ſelbſt jetzt nach jenem Perfektibilitätsgrundſatze noch nicht ſeine Erörterung gefunden hat: ſo iſt nun doch dies eine eben ſo große und ſo voreilige petitio principii, um des Perfektibilitätsgrundſatzes willen, weil dieſer ſich beſſer mit der mittelbaren Veranſtaltung Gottes reimt, das, was bisher noch nicht erwieſen und nicht erörtert iſt, für untergeſchoben, für falſch, und das »Mittelbare« für das einzige ächte Kriterium in dem Begriffe Offenbarung zu halten. Neganti incumbit probatio; und nun beweiſe man — aber nicht nach gewiſſen Folgen, nach gewiſſen Sätzen der Neugier, »wie denn Gott unmittelbar etwas ſolle geoffenbart haben, oder wie das Unmittelbare zu erkennen ſey?« welche Fragen ganz wider allen philoſophiſchen Geiſt ſind, da ſie theoretiſch ſind — aus dem Begriffe der Offenbarung ſelbſt, daß das Merkmal »unmittelbar« nicht in ihm enthalten ſey, oder gar dem Begriffe (ohne ihn erklärt zu haben), widerſpreche. Aber ferner, wir wollen nicht ſo ſtreng von den erſten nothwendigen Principien, als den erſten Elementen jeder Unterſuchung, Rechnung fordern, angenommen, daß Offenba-

Digitized by Google

rung blos Erziehungsmittel ſey, wie kann daraus, als einer Erziehung des Menſchengeſchlechts, das Geſetz der Perfektibilität der Offenbarung abgeleitet werden? Ich verſtehe dieſes, in keiner Rückſicht, nicht. Kann ich ſagen, das abſolute praktiſche Geſetz in uns iſt perfektibel? — gerade ein in Widerſpruch ſtehender Satz mit dem Abſoluten, Unveränderlichen des Moralgeſetzes ſelbſt. Hat nun Chriſtus ſelbſt, der Stifter der Religion, wirklich reine Moral, wirklich reine Religion gelehrt: ſo iſt überhaupt jener Satz in dieſer Rückſicht ein völlig unverſtändlicher, ein ungereimter Satz, der nur, ohne ſich von Prämiſſen, ohne ſich von Grundſätzen Rechenſchaft gegeben zu haben, angenommen und einige Zeit behauptet werden kann. Aber auch auf alles dies nicht einmal Rückſicht genommen, — ſehe ich blos auf die Quelle, aus der dieſer Grundſatz entſpringt; nämlich, daß er blos von der Form der Offenbarung abgezogen iſt, oder daß er als Hypotheſe von der praktiſchen beſtimmenden Vernunft, welche die Erziehung des Menſchengeſchlechts zum Zwecke der Offenbarung ſetzt, angenommen iſt, welche Hypotheſe nun erſt, daß ſie objektive Realität habe, bewieſen werden muß; nehme ich die Parthey, der jenen Grundſatz behauptet, in Anſpruch, jene Quelle als den rechtmäßigen Urſprung des Offenbarungsbegriffs zu rechtfertigen; — welche Rechtfertigung aber auf immer unterbleiben muß, da der Begriff der Offenbarung nimmermehr aus der beſtimmenden praktiſchen Vernunft entſpringen kann; von dieſem Begriff, von dieſem Urſprunge des Begriffs aber gerade die ganze weitere geſetzliche Beſtimmung des Zwecks und der Bedeutung der Offenbarung abhängt. Alſo auch dieſem möglichen Falle, den wir oben geſetzt haben, nach der möglichen äußern Form der Offenbarung ein Princip der

Digitized by Google

Beurtheilung abzuleiten, entſpricht ein neuerer Verſuch — »Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion.« (Jena und Leipzig, 1795.) Dieſer Grundſatz iſt aber der zufälligſte unter allen möglichen, die nur a priori der Beurtheilung der Offenbarung untergelegt werden können, da er von der äußern Form der Offenbarung abſtrahirt iſt.

»Alle und jede Offenbarung hat nach dem einmüthigen »Geſtändniß ihrer Freunde den Zweck, dem menſchlichen Ver»ſtande zu Hülfe zu kommen, weil er, wenn er ſich ſelbſt »überlaſſen worden wäre, die zu ſeiner geiſtigen Wohlfahrt »nöthigen Wahrheiten entweder gar nicht, oder nicht ſo bald, »oder nicht ſo deutlich und einleuchtend gefunden haben wür»de. — Es ſcheint alſo ſchon der Zweck der Offenbarung »überhaupt jede abſolute Vollkommenheit des Geoffenbarten »auszuſchließen, weil jede Hülfsleiſtung ſich nach dem Be»dürfniſſe deſſen, dem geholfen wird, und jeder Unterricht ſich »nach den Fähigkeiten deſſen, der belehrt wird, richten muß, »wenn beydes zweckmäßig und brauchbar ſeyn ſoll; oder mit »andern Worten, weil das Geſetz der Stetigkeit und Spar»ſamkeit, wie in der ganzen ſichtbaren Natur, ſo auch in der »Geiſterwelt alle Sprünge und allen unnützen Aufwand aus»ſchließt. — In dem Begriffe einer Offenbarung im allge»meinſten Sinne des Worts, liegt weiter gar nichts, als die »Bekanntmachung vorher unbekannter Dinge, und obgleich »der durch Vernunft geleitete Sprachgebrauch mit Recht dieſe »allgemeine Bedeutung des Worts blos auf die von der Gott»heit herrührende Bekanntmachung religiöſer und moraliſcher »Wahrheiten beſchränkt hat; ſo iſt doch durch dieſe Beſchrän»kung noch gar nicht ausgemacht, wie die Bekanntma»chung von der Gottheit herrühre, ob durch unmittel-

»bare Wirkſamkeit oder durch mittelbare Veranſtaltung.«
U. ſ. w.

Endlich iſt noch ein dritter Weg, die Offenbarung zu beurtheilen, ſie in ihrer Rechtmäßigkeit und Gültigkeit zu ſichern oder ihre Unrechtmäßigkeit und Ungültigkeit zu zeigen, a priori nach dem reinen Vorſtellungsvermögen möglich; ein Weg, der aber von jener, der beſtimmenden praktiſchen Vernunft, ganz abgehet, und nur nach der reflektirenden praktiſchen Urtheilskraft, die Poſtulate aufſtellt, geführt werden kann. Dieſe Poſtulate ſind das vom Daſeyn Gottes und dem Kommen eines höchſten Guts. In dieſen Poſtulaten heißt es: »es iſt ein Gott da, es kommt ein einſtiges höchſtes Gut.« Derjenige, der von der oben angezeigten Gegend ausgehet, um den Urſprung des Offenbarungsbegriffs zu finden und die Beſtimmung der Offenbarung feſtzuſetzen, bildet nun folgende Schlußkette. Selbſt in den Poſtulaten, welche um der Zuſammenſtimmung des vernünftigen Menſchen mit ſich ſelbſt angenommen werden müſſen, iſt Ungewißheit und nur ſubjektive oder hypothetiſche Gewißheit und Wahrheit. In den Poſtulaten wird ein Daſeyn, ein Kommen poſtulirt: eine ſolche Poſtulation von etwas, das nur objektiv beſtehet, nur objektiv, durch und in der Erfahrung ſelbſt unmittelbar gegeben werden kann, iſt im eigentlichen ſtrengen Sinne unmöglich. Denn aus ſubjektiven Gründen iſt kein Uebergang zu einem objektiven. Dennoch aber wird jene Unmöglichkeit durch die ſtreng verbindenden Anſprüche in der Vernunft auf das, was poſtulirt wird, gleichſam verdrängt, und in den Poſtulaten heißt es alſo auch eigentlich nicht, »es iſt ein Gott da, es kommt ein höchſtes Gut,« als welche Gewißheit der Exiſtenz nur unmittelbare objektive Wahrnehmung geben kann; ſondern

Digitized by Google

es heißt und muß heißen: »es muß ein Gott da ſeyn, es muß ein höchſtes Gut kommen. Durch dieſes »Muß« wird nämlich auf der einen Seite die Nothwendigkeit, aus ſubjektiven praktiſchen Gründen das Daſeyn zu poſtuliren, angedeutet; auf der andern Seite wird aber auch durch dieſen Ausdruck der Nothwendigkeit die Unmöglichkeit aus ſubjektiven nothwendigen Gründen auf ein Daſeyn als ein objektives zu folgern dargeſtellt. Bey der größten ſubjektiven praktiſchen Nothwendigkeit iſt alſo in den Poſtulaten, hingeſehen auf das Objektive, das poſtulirt wird, Glaube und Nichtglaube verbunden. Nämlich wie aus der ſubjektiven praktiſchen Nothwendigkeit die feſteſte Ueberzeugung, der unerſchütterlichſte Glaube an das Daſeyn eines Gottes, an das Kommen eines höchſten Gutes hervorgehet: ſo gehet doch dieſer Glaube wieder in Nichtglauben oder in Ungewißheit und in eine Art von Zweifel über, ſobald nur das »Muß« in den Poſtulaten bemerkbar wird, welches aus dem Mangel des Objektiven, der objektiven Realität der Exiſtenz entſtehet. Wenn nun aber, wird von dieſer Parthey der Offenbarungsvertheidiger weiter gefolgert, der Anſpruch der Vernunft an die Gewißheit und unbezweifelbaren Wahrheit dieſer Poſtulate dringend und nothwendig iſt, daß er gar nicht aufgegeben werden kann: ſo muß eben daher, ſobald der Glaube, die ſubjektive praktiſche Ueberzeugung durch das Muß in den Poſtulaten, durch das Bemerken, daß die objektive Gewißheit des Daſeyns fehlt, ſchwankend gemacht wird, der Wunſch und der nothwendige Anſpruch hervorgehen: »es möchte doch eine höhere, eine letzte Gewißheit da ſeyn, möchte Gott dieſe letzte Gewißheit von ſeinem Daſeyn, von dem Kommen eines höchſten einſtigen Gutes ſelbſt gegeben haben!« Dieſen Anſpruch, dieſer Wunſch

muß

muß um ſo dringender ſeyn, je mehr nur ſelbſt die praktiſche Nothwendigkeit der Annahme der Poſtulate gefühlt wird. — Aus den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft gehet alſo ein Anſpruch auf eine höhere Zuſicherung des Poſtulirten hervor, und dieſer Anſpruch der Zuſicherung gehet an Gott ſelbſt, indem dieſer nur allein dieſe Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſten Gutes geben kann. In dieſem Anſpruch auf eine letzte höchſte unmittelbar von Gott gegebene Zuſicherung liegt aber nun der Anſpruch auf eine Offenbarung, und der Begriff der Offenbarung iſt kein anderer, als der von der unmittelbar von Gott gegebenen Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſten Guts. Der Anſpruch auf eine Offenbarung iſt alſo ſelbſt ein nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Jene Zuſicherung iſt aber nicht anders möglich, und der Anſpruch an dieſelbe kann nicht anders gethan werden, (da es ein Daſeyn betrifft, welches zugeſichert werden ſoll) als daß ſie unmittelbar in der Wahrnehmung und durch Erfahrung, durch welche allein das Daſeyn beſtehet, geſchehe, alſo daß ſie ſinnlich ſey, daß das darzuſtellende Ueberſinnliche, deſſen Daſeyn vergewiſſert werden ſoll, ſinnlich dargeſtellt werde. In dem Begriffe und dem Anſpruche an eine Offenbarung liegt alſo ſelbſt ſchon der Begriff eines Wunders, und dieſes iſt gar nicht von dem Begriffe einer Offenbarung zu trennen, weil es ein obſolut a priori mit ihm Vereintes und Verbundenes iſt. Ein Wunder nämlich iſt, objektiv, der Widerſtreit zwiſchen dem Ueberſinnlichen und Sinnlichen, in wiefern jenes unter dieſem dargeſtellt werden ſoll, und ſubjektiv, der Anſtoß, der aus dieſem Widerſtreit des Unvereinbaren in Abſicht auf das Gemüth und das Denkvermögen hervorgehet. So iſt alſo auch der Begriff von Wunder a priori

Digitized by Google

deducirt, in wiefern er in dem a priori aufgegebenen Begriffe von Offenbarung ſelbſt liegt. So von dieſer Gegend der poſtulirenden praktiſchen Vernunft gehet alſo dieſe Parthey der Offenbarungsgläubigen, welche ich oben mit dem Namen Orthodoxe im gemäßigten Sinne des Wortes bezeichnet habe, aus; ſo gehet ſie durch mehrere Sätze zu dem Reſultate fort: daß die Offenbarung als Objekt mit Glauben und durch den Glauben, welcher mit jenem nothwendigen Anſpruch auf eine Offenbarung verbunden ſey, aufgenommen werden müſſe: daß gar kein theoretiſcher objektiver Beweis von der Offenbarung als einem wirklich vorhandenen Gegenſtande möglich ſey; daß aber doch auch kein Bedenken ſey, und daß es nicht unphiloſophiſch, vielmehr eine nothwendige allgemeine Forderung ſey, dasjenige Objekt, das mit den Kriterien des Begriffs »Offenbarung« übereinkommt, als Offenbarung aufzunehmen und an dieſelbe zu glauben. — Von dieſer Denkart über Offenbarung haben wir in den neuern Zeiten einen weitläuftigen, ausführlichen Verſuch aufzuweiſen, welcher von jenen eben angegebenen Sätzen ausgehet und nach ihnen philoſophirt, — die »Kritik der chriſtlichen Offenbarung oder einzig möglicher Standpunkt die Offenbarung zu beurtheilen« (Leipzig, 1798.) Früher aber noch in einer Schrift von Dr. Storr »Bemerkungen über Kants philoſophiſche Religionslehre« (Tübingen, 1794.) finden wir einige Winke, die ebenfalls auf die oben bezeichnete Denkart hin zu deuten ſcheinen. »Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft,« heißt es in dieſer Schrift, »kann in theoretiſcher Hinſicht höchſtens für eine Hypotheſe gelten. — Glücklich zu ſeyn, iſt »nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen endlichen Weſens, Glückſeligkeit iſt alſo die nothwendige Materie (Ob-

»jekt) unſers Wollens. — Da der Menſch unvermeidlich »genöthigt iſt, zu allem ſeinen Thun und Laſſen im Ganzen »genommen einen Endzweck zu denken, und eigene Glückſelig»keit der ſubjektive Endzweck vernünftiger Weltweſen, oder »die nothwendige Materie ihres Wollens iſt: ſo kann dieſer »nothwendige Endzweck nicht zweifelhaft gemacht oder geläug»net werden, ohne die Achtung gegen das moraliſche Geſetz »ſelbſt zu ſchwächen oder gar aufzuheben. — Wie nun der »moraliſche Beweisgrund, — heißt es in dieſer Schrift wei»ter, — für das Daſeyn Gottes durch den phyſiſch-teleolo»giſchen beſtätigt wird, und der moraliſche Glaube durch die »Betrachtung der Natur belebt und geſtärkt werden kann: ſo »trägt auch der hiſtoriſche Theil der chriſtlichen Lehre, wenn »man ihn recht gebraucht, ſehr viel bey, den moraliſchen »Glauben zu beſtätigen, zu unterſtützen und zu beleben. »Denn die Geſchichte Jeſu Chriſti bekräftigt nicht nur das »Daſeyn Gottes durch die Wunder, welche ſie erzählt, — »vorausgeſetzt, daß die Erzählung richtig ſey; — ſondern es »werden darin überhaupt unſere moraliſchen Erwartun»gen durch ein auffallendes Beyſpiel ins Licht geſetzt und »durch eine Thatſache beſtätigt und anſchaulich gemacht. Je»ſus iſt, nach dem Inhalt dieſer Geſchichte, nicht nur das »Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, »ſondern auch das Ideal der mit der Sittlichkeit verbundenen »Glückſeligkeit, und dieſe Glückſeligkeit krönet ſeinen Gehor»ſam gegen das göttliche Geſetz dennoch am Ende, ſo wenig »Anſchein dazu bis an ſeinen Tod hin vorhanden war.« In der zweyten neuern Schrift aber, deren Titel ich angegeben habe, nämlich der »Kritik der chriſtlichen Offenbarung u. ſ. w.« heißt es ausführlicher und beſtimmter: »Die Po-

»ſtulate ſtellt die praktiſche reflektirende Vernunft um des Mo=
»ralgeſetzes willen auf. Da wir nicht anders Glückſeligkeit
»mit Tugend und Tugend mit Glückſeligkeit in Harmonie und
»Gleichgewicht zu bringen wiſſen: ſo müſſen wir, da doch
»unſere ganze moraliſche, ſinnliche Natur eine ſolche Anforde=
»rung und zwar dringend auf dieſe Verbindung macht, das
»einſtige Eintreten eines höchſten vollendeten Gutes poſtuliren,
»und da dieſes wieder nicht anders möglich iſt, indem alle
»Naturgeſetze gerade dieſer Möglichkeit zuwiderlaufen, als
»unter dem Daſeyn eines höchſten moraliſchen Weltregie=
»rers, — das Daſeyn eines Gottes, eines ſolchen mora=
»liſchen Weltregierers und moraliſchen Geſetzgebers poſtuliren.
»**Es muß ein höchſtes vollendetes Gut eintreten; es
»muß ein Gott, ein moraliſcher Weltregierer**, der die=
»ſes vollendete Gut herbeyführt, da ſeyn. — Dieſes iſt der
»Inhalt und die Bedeutung jener höchſten Poſtulationen, die
»das, was wir nicht theoretiſch und objektiv beweiſen können,
»uns aus ſubjektiven nothwendigen Gründen anzunehmen nö=
»thigen. Aber wenn wir dieſe Poſtulate genauer betrachten,
»und ihre Form, ihre Verbindung zergliedern: ſo finden wir
»**zweyerley**. Das Daſeyn iſt ein Setzen eines Etwas ſchlecht=
»hin, wozu uns blos die Wahrnehmung, die Erfahrung das
»Recht geben kann; es iſt eine ſynthetiſche Verbindung zu ei=
»nem Subjekte, von dem ich ausſage, daß es da iſt, — ei=
»ne Syntheſis, die nicht anders bewährt und gegeben werden
»kann, als durch unmittelbare Erfahrung ſelbſt, oder durch
»das, was mit dieſer unmittelbar in Verbindung ſtehet. Es
»kann freylich etwas, was unmittelbar in unſerem eigenen
»Vorſtellungsvermögen gegeben iſt, **objektive Realität** ha=
»ben; aber dieſe objektive Realität iſt etwas ganz anders, als

Digitized by Google

»die Realität des Daſeyns, und ſie iſt von dieſer in der Er=
»fahrung weit verſchieden. Jene bezeichnet entweder eine
»nothwendige allgemeingültige Verbindung zwiſchen einem
»Subjekt und Prädikat, wie in den mathematiſchen Sätzen,
»welche a priori gegeben ſind; oder bezeichnet die nothwen=
»digen a priori gegebenen Bedingungen, unter denen die
»Erfahrung ſteht, und ohne die nichts wahrgenommen wer=
»den kann, wie die reinen Verſtandesgeſetze und die reinen
»Formen der Sinnlichkeit Bedingungen der möglichen Er=
»fahrung ſind. Die Realität des Daſeyns, oder das Daſeyn
»ſelbſt iſt aber keine Verbindung deſſelben, als eines Prädi=
»kats mit einem Subjekte, noch die Bedingung von einem
»möglichen Daſeyn, (wie die reine Sinnlichkeit z. B. und die
»Verſtandesformen ſind); ſondern ein unmittelbares, durch
»Erfahrung gegebenes Setzen und Geſetztſeyn eines Subjekts,
»welches Geſetztſeyn und Setzen ganz unabhängig von reinen,
»etwa a priori möglichen Beſtimmungen, allein durch wirk=
»liche Wahrnehmung bewährt und gegeben wird. Nun kann
»ich alſo von der objektiven Realität eines Satzes, in wie=
»fern er etwa ein a priori Verbundenes zwiſchen Subjekt
»und Prädikat iſt, oder eine a priori nothwendige formale
»Bedingung des Denkens und des Anſchauens, nicht auf das
»Daſeyn, auf das in der Erfahrung ſelbſt Geſetztſeyn ſchlie=
»ßen; nicht davon, daß Etwas Begriff, Idee in mir, Be=
»dingung einer möglichen Erfahrung iſt, ſchließen, daß die=
»ſem Begriffe, dieſer Idee in mir, dieſer Bedingung einer
»möglichen Erfahrung, obſchon in Abſicht auf Nothwendig=
»keit hier objektive Realität iſt, ein Objekt außer mir oder
»wirkliche Erfahrung entſpreche. Nun aber iſt in jenen Po=
»ſtulationen eine ſolche widerſtreitende Verbindung, ein ſol=

Digitized by Google

»cher widerſtreitender Schluß enthalten, von der ſubjektiven »Nothwendigkeit meiner Idee, von der ſubjektiv noth=»wendigen Einrichtung meiner Natur etwas zu denken, ſchlie=»ße ich auf das Objekt, daß es da ſey, daß ein ſolches Ob=»jekt wirklich der Idee entſpreche. Nämlich von dem, daß »ich nicht anders kann, als Glückſeligkeit mit Tugend unter »einander in Verbindung und Harmonie wiſſen, da es die »Einrichtung meiner moraliſch ſinnlichen Natur ſo will, — »ſchließe ich auf das Daſeyn, auf das Kommen eines vollen=»deten Guts; und da ich dieſes wieder nicht anders denken »kann, als unter einer moraliſchen Weltregierung, ſchließe »ich, daß, um meiner praktiſchen Bedürfniſſe willen, ein ſol=»ches Weſen objektiv exiſtire. Ein Schluß in der That, der »der größte Fehlſchluß und eine Dialexe ſeyn würde, indem »das Daſeyn nur allein durch Wahrnehmung geſetzt werden »kann, wir aber nicht von der Nothwendigkeit der Idee auf »ein Objekt, das dieſer Idee entſpricht, folgern können; — »wenn nicht das Moralgeſetz ſelbſt, ſubjektiv praktiſche noth=»wendige Gründe uns zu dieſem Schluſſe nöthigten, hindräng=»ten, und denſelben in ſeiner Gültigkeit rechtfertigen. Ein »Poſtulat nämlich iſt ein Satz, der, ob er ſchon nicht aus »ſich ſelbſt bewieſen werden kann, wie das Daſeyn Gottes »aus dem Begriffe ſelbſt, noch a poſteriori beſtätigt durch »Erfahrung, da ein Ueberſinnliches poſtulirt wird, doch (um »eines andern gewiſſen Satzes oder gewiſſen Grundes wil=»len) angenommen werden muß, weil ſonſt dieſer Grund »ſelbſt, oder in Abſicht auf unſern Satz die ganze moraliſche »Einrichtung des Menſchen und das Moralgeſetz ſelbſt, in »wiefern es doch Bezug auf eine der Tugend entſprechende »Glückſeligkeit hat, etwas leeres ſeyn würde. Ein Satz alſo,

Digitized by Google

»der nicht aus ſich ſelbſt bewieſen werden kann, ſondern um »eines andern Satzes willen, der aber gewiß und nothwendig »iſt, angenommen werden muß, weil ſonſt dieſer Satz in »ſeinen Beſtandtheilen mit ſich ſtreiten würde, heißt ein Po- »ſtulat. Der Satz, welcher poſtulirt wird, und der Satz »aus dem poſtulirt wird, ſtehen in gegenſeitiger Wechſelwir- »kung, die ſich einander Bedeutung, Gehalt und Gültigkeit »geben; die Einrichtung der moraliſchen Natur des Menſchen »dringt uns, wenn dieſe moraliſche Natur überhaupt einige »Gültigkeit haben ſoll, wie ſie doch haben muß, da das Mo- »ralgeſetz ſtreng verbindend iſt, zu dem Satze »es iſt ein »Gott;« dieſer Satz der poſtulirt iſt, wirkt nun aber auch »wieder zurück auf den Vorderſatz, daß dieſer nun gewiſſer »oder vielmehr mit der ganzen Einrichtung unſers Weſens »übereinſtimmend und hier kein Widerſtreit gelaſſen wird. In »jenen Poſtulaten iſt aber nun zweyerley enthalten, wie ich »oben bemerkte, und zu deſſen Behuf ich dieſes bisher ausein- »anderſetzte: nämlich ein Beſtandtheil von **ſubjektiver prak- »tiſcher Nothwendigkeit**, und ein anderer Theil von einer »**entgegenſtehenden Unmöglichkeit** eines a priori Setzen »des **Daſeyns**; — jene, welche aus ſubjektiv nothwendigen »praktiſchen Gründen uns dringt, ein **Daſeyn** zu poſtuliren, »dieſe, welche die Unverträglichkeit einer ſolchen Poſtulation »a priori mit der alleinigen Möglichkeit eines Daſeyns durch »Wahrnehmung vorhält. Es entſteht daher ein **Widerſtreit**, »der in dieſem Poſtulate ſelbſt enthalten iſt, und der auf die »Form deſſelben übergeht; es heißt nämlich: »es muß ein »Gott da ſeyn, es **muß** ein höchſtes Gut einmal eintreten.« »Dieſes **Muß** ſtellt eines **Theils** die praktiſche Nothwendig- »keit dar, das Daſeyn zu poſtuliren; **andern Theils** aber

»auch das Unzureichende und einen gewiſſen Verdacht, aus »der Nothwendigkeit einer Idee auf das Daſeyn eines Ob»jekts (welches eine ſynthetiſche unmögliche Verbindung »a priori iſt) zu ſchließen, und die Unmöglichkeit einer ob»jektiven Rechtfertigung dieſes Schluſſes. In allen Sätzen, »wo das Daſeyn durch die Wahrnehmung unmittelbar gege»ben wird, oder wo das Setzen eines Dinges aus objektiven »Gründen einer Wahrnehmung geſchieht, heißt es: »es iſt.« »Dieſe Form »es iſt« kann nun gar nicht in der ſtrengen »Bedeutung auf jene Poſtulate angewandt werden, da in ih»nen die objektive Realität des Setzens, des Verbindens »fehlt, oder dieſes gar nicht durch ein Faktum bewieſen oder »beſtätigt werden kann. Durch die flüchtigſte Vergleichung »muß man finden, daß in dieſen Sätzen, wo wir ausſagen, »»es iſt da,« mehr ungezweifelte, unmittelbare Gewißheit »iſt, als in jenem »es muß da ſeyn;« wo der Mangel »der unmittelbaren Gewißheit ſelbſt in der Form des Poſtulats »liegt, und hier ſichtbar wird; zugleich aber auch bey dieſem »Mangel dennoch eine Nothwendigkeit zu ſetzen und das Da»ſeyn anzunehmen, — als eine Ergänzung gleichſam des »Mangels jener objektiven Rechtfertigung.«

»Eine Hypotheſe iſt eine Verbindung von zweyen Sätzen »(Urtheilen oder auch nur Begriffen), von welchen der erſtere »Satz, der Vorderſatz, obſchon auf wahrſcheinliche Gründe »geſtützt, ungewiß iſt, und ſeine Beſtätigung erſt von der »Erfahrung oder von wirklichen Beweiſen erwartet; der Nach»ſatz aber, als Folge von dem Vorderſatze, unmittelbar ge»wiß iſt, weil er in dieſem einen kategoriſchen Grund hat. »Nun behaupte ich, daß alle jene Poſtulate der praktiſchen »Vernunft von dem Daſeyn Gottes und dem Eintreten eines

»einſtigen höchſten Gutes gleich dieſen Hypotheſen ſind, und »hypothetiſche Gewißheit haben, in wiefern nämlich das »Daſeyn von Etwas gar nicht a priori geſetzt, und von der »ſubjektiven Nothwendigkeit der Annahme eines Satzes nicht »auf das Daſeyn eines ihm entſprechenden Objekts geſchloſſen »werden darf, da dieſes eine ſynthetiſche Verbindung iſt, und »gar nicht objektiv a priori bewährt werden kann, obſchon »ſubjektiv nothwendige Gründe zu der Annahme dieſer Sätze »auffordern, und eine ſolche Verbindung in ihnen rechtfer»tigen.«

»**Es muß ein Gott da ſeyn, (oder, ich glaube, daß »ein Gott da iſt,) es muß ein höchſtes Gut einſt kom»men, (oder, ich glaube, daß ein höchſtes Gut kommen »wird)**: in dieſen Sätzen liegt eine Verbindung von **Glau»ben und Nichtglauben**, von Zweifel und Gewißheit, oder »ein Schwanken zwiſchen beyden, welches eben durch die »Vereinigung jenes Widerſtreits in den Poſtulaten hervorkommt. »Es iſt nicht anders möglich, als daß dieſe Erſcheinung von »Glauben und Ungläubigkeit mit jenen Sätzen verbunden ſeyn »muß; denn ſobald ſich die praktiſche Vernunft ihrer eignen »ſubjektiven praktiſch nothwendigen Gründe bewußt wird, »durch die ſie poſtulirt; ſo muß die lebendigſte Ueberzeugung »von der Wahrheit und der Gültigkeit aller jener Poſtulationen »erſcheinen: ſobald ſie aber auch wieder auf die nur a poſte»riori zu beſtätigende und einer Rechtfertigung möglichen »Syntheſis vom Daſeyn, welches ſie poſtulirt, hinſieht: ſo »muß auch jene Ueberzeugung bald wieder ſchwanken, und »in einen gewiſſen Zweifelgeiſt, wenigſtens in Ungewißheit »auf Augenblicke übergehen. Der Grund dieſes Glaubens »und Nichtglaubens iſt nun in jedem Poſtulate, in den verei»

»nigten Beſtandtheilen deſſelben ſelbſt enthalten, in der prak»tiſchen Nothwendigkeit der Poſtulation des Daſeyns, und »doch der Unverträglichkeit der Poſtulation mit dem nur allein »durch Erfahrung möglichen Setzen des Daſeyns; daher bey »dieſem Widerſtreite der nicht gut zuſammen zu vereinigenden Be»ſtandtheile in einem Satze ſelbſt der Glaube und Nichtglaube, »der gleiche Antheil derſelben nothwendig in jedem Poſtulate »enthalten und mit ihm vereiniget iſt. Die Form der Verbin»dung in dem Poſtulate, — das Muß iſt gleichſam der Aus»druck dieſes ungewiſſen Schwankens und Hingehens bald »zum Zweifel, bald zum Glauben; dieſes »Muß« giebt »ſelbſt in ſeiner bedeutenden Form die erſte Anleitung zu die»ſem Zweifel und Glauben, und läßt dieſe ſtäte Ungewißheit »entſtehen. Der Ausdruck der objektiven Realität eines Da»ſeyns iſt die einfachere kürzere Formel »es iſt da;« hier »iſt unmittelbare Gewißheit. In jener Form der Poſtulate, »wo das »Muß« das Verbindungswort iſt, iſt aber eben »dieſes die Anzeige der wenigern objektiven Gewißheit, und »der Ergänzung derſelben durch ſubjektiven Ueberzeugungs»grund.*) Dieſes Schwanken zwiſchen Ungewißheit und »Glauben, Zweifel und Ueberzeugung; dieſe Vereinigung

*) Kant drückt ſehr beſtimmt den Grad der Gewißheit in den Poſtulaten in folgender Stelle aus: »Dieſes moraliſche Ar»gument ſoll keinen objektiv gültigen Beweis vom Daſeyn »Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen be»weiſen, daß ein Gott ſey; ſondern daß, wenn er moraliſch »konſequent denken will, er die Annehmung dieſes Satzes »unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft aufnehmen »müſſe.« Kritik der Urtheilskraft. (1793.) S. 424. Anmerkung.

»dieſer beyden Beſtandtheile in einem Satze unterdrückt und »ſchwächt nun aber nicht jenen Glauben an die Poſtulate oder »an das Daſeyn Gottes, an das Kommen eines einſtigen »höchſten Gutes; denn die praktiſche Nothwendigkeit, welche »den Glauben gebäret, und aus welcher dieſer hervorgeht, »iſt unbeſiegbar, und ſo oft er auch von dem Zweifel unter»brochen wird, ſo erzeugt und verjüngt er ſich doch gleichſam »ſelbſt wieder mitten in ſeinem Untergange, er ſteht aus ſeiner »Vernichtung, eben ſo ſtark wie vorher, wieder auf. So »oft freylich ſich aber auch dieſer Glaube erzeugt, und dadurch »gleichſam feſtere Wurzel, unbeſiegbare Stärke, an die ſich »kein Zweifel mehr wagt, zu erhalten ſcheinen ſollte: ſo iſt »doch immer wieder der Zweifel der ewige Feind, der ihn mit»ten in ſeiner Blüthe dahin rafft; — denn das Poſtulat trägt »dieſen tödtlichen Feind ſelbſt in ſich; — das »Muß,« wel»ches auf die Unmöglichkeit eines objektiven Beweiſes des »Daſeyns hinweiſt, und auf die Unverträglichkeit des Daſeyns »mit einem Setzen a priori, bringet dieſen Zweifel, der oft »den Gläubigen mitten in dem Glauben überraſchen muß, »hervor. Der Glaube, daß ein Gott da iſt, behält »alſo immer Uebergewicht, obſchon die Gewißheit durch einen »objektiven Beweis, welcher unmöglich iſt, in jenen Sätzen »fehlt, und der Glaube dringt ſelbſt auch auf keinen ſolchen »objektiven Beweis, da er ſich mit der ſubjektiv praktiſchen »Nothwendigkeit der Annahme zufrieden ſtellt und auch zu»frieden ſtellen muß, wenn er überhaupt Glaube bleiben ſoll. »Dennoch aber iſt die Ungewißheit, der Glaube und Unglau»be in und mit jenen Poſtulaten verbunden, eins grenzt an »das andere an, und der Inhalt, die Form ſelbſt führt dar»auf hin, es iſt nicht von ihnen zu trennen.«

Digitized by Google

»Je überwiegender die praktiſchen Gründe in dem Gemü»ths desjenigen werden, der eben jetzt um der Tugend, um »ſeiner höchſten Bedürfniſſe, ſeines höchſten Ideals von Tu»gend willen zu der Annahme eines Daſeyns Gottes, zu der »Annahme eines kommenden höchſten Gutes hingedrungen »wird, je mehr dieſe praktiſche Nothwendigkeit gefühlt wird: »deſto einleuchtender muß auch zugleich und hervorſpringender »jener Unterſchied zwiſchen ſubjektiver Gewißheit dieſer Sätze »und der objektiven Ungewißheit des Daſeyns, deſſen, was »hier poſtulirt wird, ſelbſt werden; deſto mehr muß der Wi»derſtreit hervorleuchten, daß man eines Theils von der prak»tiſchen Vernunft genöthiget wird, das Daſeyn zu poſtuliren; »andern Theils aber auch man doch etwas ſetzt, was man »nicht beweiſen, oder von dem man nicht wiſſen kann, ob »ihm ein Objekt entſpreche. Dieſer Widerſtreit liegt in dem »Begriffe, in den Merkmalen des Daſeyns ſelbſt, da es ein »ſynthetiſches Setzen iſt, welches nur Erfahrung geben kann. »Je mehr einer nun das, was er aus praktiſchen Gründen »ſelbſt poſtulirt hat, betrachtet, um es mit ganzer Seele »gleichſam aufzufaſſen, und es ganz in ſein Eigenthum zu »verwenden, je mehr einer ſelbſt auf die praktiſche Nothwen»digkeit geheftet iſt, »es muß ein höchſtes Gut kommen, es »muß ein Gott da ſeyn;« deſto mehr muß er, wenn er auf »dieſen Sätzen haftet, aufmerkſam werden, daß er etwas mit »einer gewiſſen Nothwendigkeit verbindet »es muß,« welche »Nothwendigkeit, welche Form der Nothwendigkeit doch an»dern Sätzen, unmittelbaren Erfahrungsſätzen vom Daſeyn, »die unmittelbare Gewißheit haben, fehlet.«

»Es iſt aber in dem Weſen des Vorſtellungsvermögens, »ſo wie der denkende Menſch alles zu einem Syſtem, zu einer

»Sphäre, zu einer Einheit zu erheben ſucht, gegründet, daß
»er auch allen ſeinen geglaubten und angenommenen Sätzen
»die höchſte Realität, die letzte Gewißheit und Wahrheit zu
»geben, dasjenige, was er ſubjektiv (aus ſubjektiven Grün-
»den) annahm, auch objektiv als wahr zu beweiſen wünſcht,
»und das, was wahrſcheinlich iſt, ſelbſt als Wahrheit dar-
»zuſtellen, oder in Wahrheit zu verwandeln bemüht iſt. Die
»ganze Einrichtung des Vorſtellungsvermögens, das in den
»Kategorien und in den Verſtandesformen alles zur unbe-
»ſchränkteſten Einheit zu verbinden, und in derſelben zu be-
»faſſen gleichſam gebietet oder beſtimmt, dringt auch auf die
»letzte oberſte Gewißheit alles deſſen, was zuſammengefaßt,
»verbunden wird; da dieſe Gewißheit ſelbſt nur eine Art der
»beſtimmten Einheit und des beſtimmten Ganzen iſt. In
»den Sätzen, wo die Vorderglieder nur auf wahrſcheinliche
»Gründe geſtützt ſind, — in den Hypotheſen iſt dieſer Drang
»nach Wahrheit, nach Einheit ganz ſichtbar; die ganze Er-
»fahrung wird hier herbeygerufen, um das, was dort wahr-
»ſcheinlich geſchloſſen war, als wahr zu beſtätigen, und ob-
»jektive Realität dieſen wahrſcheinlichen Sätzen zu geben.
»Es muß alſo dieſes auch, folgere ich, da bey dieſen hypo-
»thetiſchen Sätzen ſo eine unablaßliche Forderung iſt, ihnen
»Wahrheit zu geben, ſie zur Wahrheit als einer beſtimmtern
»Einheit zu erheben, dieſes nicht weniger Statt finden in jenen
»Sätzen, die dieſen hypothetiſchen Verbindungen gleich ſind,
»in den Poſtulaten, wo der Satz, aus dem man poſtulirt,
»gewiß iſt, das Poſtulat ſelbſt aber weniger gewiß und ſicher,
»wo der Vorderſatz, als Grund des Poſtulats, unmittelbare
»objektive Realität und Gewißheit hat, der poſtulirte Satz
»aber weniger oder nur wahrſcheinlich iſt; da nämlich aus

»allen praktiſchen Gründen kein Beweis für das Daſeyn eines »Objekts, welches eben in dieſen Sätzen poſtulirt wird, kein »Beweis dafür, daß der nothwendigen praktiſchen Idee ein »Objekt entſpreche, geſchöpft werden kann. Wie dort »das »Wenn« das Kennzeichen der hypothetiſchen An»nahme — und gleichſam das Merkmal iſt, ſie objektiv noch »beſtätigen zu müſſen: ſo iſt auch hier in dieſen Poſtulaten »das »Muß,« als Ausdruck der ſubjektiven Nothwendigkeit, »gleichſam die Mahnung und das Kennzeichen, daß die ob»jektive Wahrheit fehlt; und daß dieſe irgend anders woher »ergänzt werden müſſe.« —

»In dem menſchlichen Gemüthe iſt alſo ſelbſt ſchon, in »Abſicht des Formellen, ohne noch auf das Materielle zu ſe»hen, eine Anforderung und ein Drang zur Gewißheit und »zur letzten oberſten Einheit der Wahrheit. Je mehr ſich einer »aber nun dem moraliſchen Glauben ergeben hat, je mehr »er ſich, die Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu »bewerkſtelligen und ſo das höchſte Gut herbeyzuführen, zum »Geſetze macht, und je mehr er ſich eben daher zu den Höhen, »wo jene Poſtulate liegen, die, daß ein höchſtes Gut komme, »daß ein Weſen da ſey, welches jenes unter dem Widerſtreite »der Natur herbeyführe, den unbedingteſten Anſpruch machen, »— zu jenen Höhen, ſage ich, hingeſchwungen hat; deſto »mehr muß er ſich auch von dem gerechten Wunſche, daß »die Poſtulate, die er annimmt, wahr ſeyn mögen, über»raſcht ſehen, deſto öfterer von ihm ſelbſt, daß dieſen Poſtu»lationen nichts an Gewißheit fehlen möge, überraſcht wer»den. Dieſer Wunſch iſt aber nicht blos ein müßiger, ein »eitler Wunſch, d. h., der aus keinem Grunde, aus keiner »gerechten, allgemeingeltenden Urſache entſteht: ſondern in

»ihm iſt ein reines urſprüngliches Bedürfniß ausgedrückt; er
»iſt darauf gegründet, erſtlich auf dem Widerſtreit der prak-
»tiſchen mit der objektiven Gewißheit der Sätze in den Poſtu-
»laten, zweytens auf das nothwendige aus dieſem urſprüng-
»lichen Widerſtreit entſtehende Schwanken zwiſchen Glauben
»und Unglauben, Zuverſicht und Zweifel, obgleich der Glau-
»be dem Nichtglauben überwiegend iſt; drittens darauf,
»daß, jemehr dieſer Glaube überwiegende Ueberzeugungskraft
»hat, die praktiſche Nothwendigkeit der Annahme empfunden,
»zugleich auch die Bedingung dieſes praktiſchen Glaubens,
»in wieſern er blos ſubjektive Nothwendigkeit und ſubjektiv
»verbindende Gründe hat, deſto mehr wahrgenommen, und
»der Mangel des Objektiven in dieſen Sätzen, die alle ein
»Daſeyn, was nur die Erfahrung geben kann, poſtuliren,
»gefühlt wird.

»Jenen Wunſch nach größerer Gewißheit der Poſtulate
»nenne ich den reinen, urſprünglichen Anſpruch der
»praktiſchen reflektirenden Vernunft; – einen Anſpruch,
»um dadurch das zufällige Subjektive des Wünſchens, wel-
»ches auf zufälligen ſubjektiven Begehrniſſen gegründet iſt,
»von dieſen allgemeingültigen und allgemeingeltenden Bedingun-
»gen, die in den Poſtulaten jener Forderung zum Grunde
»liegen, zu unterſcheiden. Dieſer Anſpruch iſt rein urſprüng-
»lich und hat Allgemeingültigkeit, in wiefern nämlich in der
»praktiſchen Vernunft eines jeden Menſchen dieſelben Bedürf-
»niſſe ſind, aus denen er hervorgehet, und die ihn nothwen-
»dig machen. Er iſt unmittelbar durch die Poſtulate ſelbſt
»gegeben. Dieſer Anſpruch gehet aber auf eine größere Zu-
»ſicherung deſſen, was in den Poſtulaten enthalten iſt,
»und was dieſe poſtuliren. Dieſe Zuſicherung oder vielmehr

Digitized by Google

»Vergewiſſerung kann aber nur in einem Hinzuthun der ob»jektiven Realität des Daſeyns beſtehen; indem dieſe es »eben iſt, was den Poſtulaten abgehet und ihnen zur letzten »Gewißheit mangelt. Eine ſolche objektive Realität des Da»ſeyns kann aber ferner nur durch **unmittelbare Wahrneh»mung**, durch ein unmittelbares Faktum in der Erfahrung, »als der allein das Setzen des Daſeyns zugehört, gegeben »werden. Nun iſt das, was dargeſtellt werden ſoll, wor»auf die allgemeindringende Forderung hingehet, daß es ob»jektive Realität des Daſeyns erhalte, ein **Ueberſinnliches**, »— »**Gott, das höchſte Gut**;« der Anſpruch alſo ſelbſt »iſt, oder deſſen Erfüllung iſt nur möglich, daß und in wie»fern dies **Ueberſinnliche als daſeyend wirklich unmit»telbar durch Erfahrung, durch Sinnlichkeit** für die »**Wahrnehmung dargeſtellt wird.** Nun iſt aber in dem »ganzen Reiche der Erfahrung, dieſe als Erfahrung betrach»tet, kein Objekt möglich, welches jenes Ueberſinnliche dar»ſtelle; denn das Sinnliche und Ueberſinnliche ſtehen einander »gerade gegen über; in der inneren Erfahrung des Menſchen, »als z. B. ſeinem ſubjektiven Gefühl, iſt aber auch ein ſolches »Datum nicht da, das unmittelbar das Daſeyn jenes Ueber»ſinnlichen, welches in den Poſtulaten geſetzt wird, zuſicher»te; dennoch aber dringt jener Anſpruch auf eine objektive »Vergewiſſerung des einſtigen Kommen eines höchſten Gutes, »und des Daſeyns Gottes auf die **wirkliche Annahme**, daß »eine ſolche Zuſicherung **irgendwo da ſey**; irgendwo ſich »finden, und gewiß in der Erfahrung gegeben ſeyn müſſe. »Dieſe Annahme, da ſie aus dem reinen urſprünglichen An»ſpruch auf eine größere Zuſicherung des Inhalts der Poſtulate »hingeht, nenne ich die **reine urſprüngliche Annahme**,

oder

»oder den reinen urſprünglichen Glauben der reflektiren-
»den praktiſchen Vernunft an das Vorhandenſeyn einer
»ſolchen Zuſicherung. Eine ſolche Zuſicherung von dem
»Daſeyn eines Etwas kann nur geſchehen durch ein Sinnli-
»ches, durch ein Faktum, das wahrgenommen wird; —
»alſo iſt jene reine urſprüngliche Annahme eine Annahme und
»ein Glaube an das Vorhandenſeyn eines ſinnlichen Ob-
»jekts, welches unmittelbar jenes Ueberſinnliche von
»dem Daſeyn eines Gottes und dem Kommen eines
»höchſten Gutes darſtellt. Dieſes Objekt, das in ſeinem
»Sinnlichen ein Ueberſinnliches darſtellte und das gar nicht
»von der Natur ſelbſt gegeben werden könnte, da dieſes, die
»Vereinigung eines Sinnlichen mit dem Ueberſinnlichen, die
»Darſtellung eines Ueberſinnlichen unter den Sinnlichen ganz
»außer und über dem Kreiſe ihrer Wirkſamkeit liegt, — wäre
»nun ein wahrhaft Geoffenbartes, und eine ſolche ſinnliche
»Zuſicherung von dem Kommen eines einſtigen höchſten Gu-
»tes und von dem Daſeyn eines höchſten Weſens, das jenes
»vollendete Gut herbeyführt, eine wahre Offenbarung. Es
»iſt alſo, mittelſt des reinen urſprünglichen Anſpruchs an
»eine größere Zuſicherung und Gewißheit der Poſtulate, und
»der daraus nothwendig und urſprünglich entſtehenden Annah-
»me des Daſeyns einer ſolchen Zuſicherung — ſelbſt ein rei-
»ner urſprünglicher Glaube an das Daſeyn einer Offen-
»barung der Natur des Menſchen oder der praktiſchen re-
»flektirenden Vernunft eingepflanzt, oder dieſer entwickelt ſich
»unaufhaltbar und mit vollen Kräften aus dem Innerſten der
»Vernunft ſelbſt.« —

»Der gemeine ungebildete Menſch, den man den nicht-
»philoſophirenden nennen möchte, zergliedert, erörtert die-

»ſen ſeinen Glauben, dieſen ſeinen gerechten Anſpruch an das »Daſeyn einer Offenbarung nicht. Je mehr er mit ſeinen »Sinnen an der unmittelbaren Wahrnehmung haftet; deſto »unmittelbarer ergehet auch ſeine Forderung an das Daſeyn, »an das Vorhandenſeyn einer Offenbarung. Die reine ur= »ſprüngliche Natur der praktiſchen reflektirenden Vernunft giebt »ihm das Geſetz dazu, ein ſolches Geoffenbartes anzunehmen, »zu hoffen, zu erwarten, ja mit Nothwendigkeit die Wirk= »lichkeit, das gewiſſe Gegebenſeyn deſſelben, ohne daß er »ſich philoſophiſcher Gründe bewußt iſt, ohne daß er ſeinen »unbedingten Anſpruch darauf auf rechtmäßige Gründe zu= »rückgebracht hat, geradezu unmittelbar zu behaupten. Der »Grund, die dringende Nothwendigkeit aber dieſer Behauptung »iſt die urſprüngliche Anlage ſeiner Vernunft ſelbſt, die ihm »das Geſetz giebt, eine höhere Zuſicherung von dem, was »ſeine Vernunft poſtulirt, zu erwarten und zu ſuchen. Der »Menſch auf der höhern Stufe der Kultur, den man den »philoſophirenden nennen könnte, der weniger geradezu »ſeine Forderungen macht, weniger von der Sinnenwelt und »ihren Eindrücken gehalten nicht gerade alles unter Daſeyn »und Wahrnehmung dargeſtellt zu ſehen braucht, wenn er »etwa glauben ſolle, daß etwas wahr ſey; der aber eben um »deswillen eine feinere, zartere Organiſation gleichſam, daß »ich dieſes ſinnliche Wort brauche, einer moraliſchen Natur »beſitzt, — wenn er über die letzten Enden ſeines Glaubens »nachdenkt und zu dieſen Höhen ſich hingeſchwungen hat, muß »eben da auf dieſen über die Sinnenwelt weit hinausgelegneren »Höhen von kommenden Zweifeln bisweilen ſich überraſcht, »und ſeinen innigen Glauben, indem er ſich auf dieſen Anhö= »hen ſelig fühlte, ohne daß er weiß, wie? — ſchwinden ſe=

Digitized by Google

»hen. »Es muß ein höchſtes vollendetes Gut ſeyn, — es »muß ein Gott da ſeyn!« Dieſes ſind gleichſam die letzten »Worte, in denen ſich ſein Glaube ergießt und ausbricht; aber »mitten in dieſer Ruhe der Ueberzeugung, mitten in dieſer fe- »ſteſten Ueberzeugung muß er eben auch durch dieſen ſeinen »Ausruf, worin ſich ſein Glaube kund thut, zu den angren- »zenden Zweifeln, die ſchon in ſeinem Poſtulate liegen, hin- »übergehen und ſeines Glaubens ſchwankend werden. Was »das »Muß,« mit dem ich meine feſte Ueberzeugung aus- »drücke! — Nur einige Schritte in dieſer ſeiner Reflektion, »in dieſem ſeinem Gefühle weiter, — und er muß in dem »Poſtulate enden, »daß ſich doch Gott geoffenbart ha- »be!« in der feſten Ueberzeugung ſtille ſtehen, daß er ſich »wirklich geoffenbaret habe, er hat ſich offenbaren müſ- »ſen. Auf dem natürlichen Wege, den ihm die Poſtulate von »dem Daſeyn Gottes, von dem Eintreten eines höchſten Gu- »tes vorzeichnen, der gar nicht gekünſtelt oder erkünſtelt iſt, »gehet er dieſen Gang; und in dieſer Ueberzeugung, in dieſem »Glauben an Offenbarung ſieht er nun eine Vollendung ſeines »ganzen Seyns, wo alle Bedürfniſſe, alle Kräfte, alle An- »ſprüche in Harmonie gebracht werden.«

So haben wir denn eine philoſophiſche Ueberſicht aller bis jetzt herrſchenden Syſteme und aller möglichen Syſteme über Offenbarung geliefert, indem wir zugleich dem nothwen- digen Anſpruch und den Erforderniſſen der philoſophiſch behandel- ten Geſchichte Genüge zu thun uns bemühten, jene vorhandenen Syſteme auf die erſten urſprünglichen Gründe im Vorſtellungs- vermögen als auf ihre Quellen zurückzuführen. Es laſſen ſich

nämlich alle bisher gegoltenen, beſtrittenen und vertheidigten Meinungen über Offenbarung und Offenbarungsglauben nebſt ihren Gründen, aus denen ſie entſprangen, leicht folgendermaaßen nebeneinander ſtellen.

1) Empirismus, wo, ohne nach dem Grunde der Möglichkeit und des Verhältniſſes zu dem Vorſtellungsvermögen zu fragen, alles als wahres vorhandenes Objekt, als Ding an ſich aufgenommen wird. Aus dieſem empiriſchen Aufnehmen und auf daſſelbe als ſeinen Grund läßt ſich das feſte (unphiloſophiſche) Syſtem der ſtrengen Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) zurückführen.

2) Theoretiſche Grundſätze a priori, nach denen alles, was in der Erfahrung auftritt, den Erfahrungsgeſetzen unterworfen ſeyn muß und ſich ihnen nicht entziehen kann. Nach der Folgerungsart aus dieſen Grundſätzen kann kein anderes Syſtem in Abſicht auf Offenbarung hervorkommen, als die gänzliche Möglichkeit derſelben zu läugnen und ihren Widerſtreit, den Widerſpruch mit dem Verſtande zu zeigen.

3) Das teleologiſche Princip der Beurtheilung, wo die Reflektion alles gewiſſen ſubjektiven, doch aber allgemeinen Maximen der Einheit und der höchſten Ordnung unterwirft. Nach dieſem Grunde kann man über ein Objekt, das ſich als Offenbarung ankündigt und das einen beſondern Beytrag zur religiöſen und moraliſchen Kultur eines Theils oder des Menſchengeſchlechts überhaupt geliefert hat, als über eine beſondere (eigenthümliche) Veranſtaltung Gottes reflektiren. — So ſind aber nun die Syſteme und die Gründe der theoretiſchen Beurtheilung über Offenbarung geſchloſſen.

4) Praktiſch beſtimmende Vernunft, wo nach dem reinen praktiſchen Geſetze derſelben die Offenbarung beurtheilt und als

geoffenbarte Religion beſtimmt wird. — Hier nach dieſem Geſetze der Beurtheilung ergiebt ſich die moraliſche, allegoriſche Auslegung der Offenbarung.

5) Praktiſch beſtimmende Vernunft, wo aber doch zugleich des Princip der Beurtheilung von der Offenbarung ſelbſt, ihrer Einkleidung, ihrer Form nach, abſtrahirt wird. Das praktiſch Beſtimmende iſt das Allgemeine des Beurtheilungsprincips, das von dem Offenbarungsobjekte Abſtrahirte aber das Beſondere, deſſen Maaßſtabe die Offenbarung unterworfen wird. Hier nach dieſer Anſicht entſpringt z. B. der Perfektibilitätsgrundſatz.

6) Praktiſche poſtulirende Vernunft, wo der Anſpruch an eine Offenbarung aus den zwey bekannten Poſtulaten hervorgehet, und nach welcher ſie die »unmittelbar von Gott gegebene ſinnliche Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſten Gutes« iſt.

Hier nach dieſen möglichen Quellen, glaube ich, iſt nun der Kreis aller Syſteme für und wider Offenbarung geſchloſſen. Es iſt kein Syſtem weiter möglich, als die oben aufgezählt ſind: denn die Gründe fehlen, aus denen ein neues oder neue entſtehen könnten. So leiſtet die bisher gelieferte philoſophiſche Geſchichte der Meinungen über Offenbarung, in wiefern ſie dieſe Principien der Beurtheilung bis auf ihre Gründe verfolgt hat, Bürgſchaft, daß, wenn der Friede darin beſtehet, daß mit keinen neuen Waffen geſtritten wird, der Friedensſchluß zwiſchen den Streitern und Vertheidigern der Offenbarung da ſeyn muß. — Aber wir wollen jetzt, ehe wir auf die Erörterung dieſes Satzes uns weiter einlaſſen und uns den in der That tröſtlichen Hoffnungen, daß auf dem Felde der Theologie nicht ein ewiger Kampfplatz und eine unablaßliche Fehde

Digitized by Google

zwiſchen Meinungen und Gegenmeinungen ſeyn werde, hingeben, noch einige allgemeine philoſophiſche Bemerkungen über jene Beurtheilungsprincipien und die Geſchichte derſelben ſelbſt machen.

Erſtlich: wenn werden doch die heftigen, ſo feindſelig geführten Streitigkeiten auf dem Gebiete der Theologie über Offenbarung ihr Ende nehmen? So lange nur noch immer auf dem hiſtoriſchen Wege die Unterſuchungen geleitet, nur mit Hülfe der Geſchichte die ſo ſchwer zu beantwortenden Fragen »ob etwas Offenbarung ſey, ob die Fakta, durch welche ſich das Offenbarungsobjekt als ſolches ankündigte, untrüglich, unverfälſcht ſeyen?« gelöſt werden ſollen: wird eine ewige Zweifelsſucht, eine Unentſchiedenheit, ein ganzes Gefolge von möglichen Einwürfen das letzte Reſultat der Unterſuchung ſeyn. Denn erſtlich, philoſophiſch betrachtet, wie kann und ſoll denn etwas Ueberſinnliches ſinnlich (durch hiſtoriſche Fakta) bewährt und beſtätiget werden? Zweytens bey allen hiſtoriſchen Dokumenten der Wahrheit, des wirklichen Geſchehenſeyns der Thatſachen, die die Offenbarung erzählt, wird immer, ſo lange aus dem hiſtoriſchen Geſichtspunkte die Sache betrachtet wird, das große Geſetz der Natur, »nichts darf in die Erfahrung kommen, als was ihren Geſetzen, dem Stoffe und der Form nach angemeſſen iſt« ein mächtiger Einwurf wider jene aufgeſtellten Dokumente der Wahrheit ſeyn, der dieſe ſogleich als leere nichtige Verſuche, die niemals einen feſten Standpunkt gewähren können, erkennen läßt. Was wollt ihr hier, möchte ich diejenigen, die durch ſolche hiſtoriſche Beglaubigung die Offenbarung zu begründen ſuchen, mit allen dieſen Bemühungen gewinnen! Ihr glaubt, weil bey Fakten in der Erfahrung die hiſtoriſche Gewährleiſtung des

Geſchehenſeyns das erſte iſt; ſo müſſe es auch bey dem Offenbarungsobjekte, um es als Offenbarung zu dokumentiren, das erſte ſeyn. Allein unterſcheidet ihr nicht die ganz verſchiedene Streitfrage, und den Punkt, auf dem es ankommt? Dort bey einem Erfahrungsfakto habt ihr ſchon die ganze Erfahrung mit der vorausgeſetzten Meinung übereinſtimmend, daß es geſchehen ſeyn könne, denn es ſtimmt mit den formalen und materialen Geſetzen der Erfahrung überein: aber hier bey dem überſinnlichen Fakto iſt die ganze Erfahrung der hiſtoriſchen Bewährung zuwider, wie ſollen die einzelnen beſonderen Umſtände die Begebenheit als wahr beſtätigen, da das Allgemeine, die allgemeine Bürgſchaft der Erfahrung mangelt. So lange man alſo, behaupte ich, noch mit hiſtoriſchen Beweiſen fortfährt, die Offenbarung zu beſtätigen: ſo lange wird man nie mit den Einwürfen, mit dem gerechten Zweifelsglauben des Menſchen, der eben auf das Hiſtoriſche gehet, zu Ende kommen. Einen philoſophiſchen Standpunkt muß man wählen, und gewinnt oder verliert hier die Offenbarung — (nämlich das Princip der Beurtheilung muß rechtmäßig ſeyn): ſo iſt der Streit über Offenbarung entſchieden. Es ſcheint mir daher in dieſer Rückſicht nichts unphiloſophiſcher, als alle die Verſuche, auf dem hiſtoriſchen Wege die Offenbarung zu widerlegen oder ihre Wirklichkeit zu beweiſen.

Zweytens: Sehen wir auf den chronologiſchen Gang, den jene Beurtheilungsprincipien über Offenbarung genommen haben: ſo finden wir hier eine wahrhafte Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, wie er von dem Einfachern, näher Gelegenen anfängt, und zu dem Abſtraktern hinanſteigt, oder wie er erſt ſich der dogmatiſchen Denkart, die empiriſch auffaßt, überläßt, und nach und nach über ſich gewinnt, zu ſubjekti-

Digitized by Google

den im Vorſtellungsvermögen gegründeten Beurtheilungsprincipien zurückzukehren. Hiſtoriſche Kritik, hiſtoriſche Unterſuchungen waren das erſte, denen man die Offenbarung unterwarf. Ein langer weitläuftiger Apparat, der das Hiſtoriſche der Offenbarung betrifft, kam hier zum Vorſchein. Dieſe Periode des Unterſuchens dauerte lang und Theologen wetteiferten hier, die nächſten einzelnen Umſtände, unter welchen die Offenbarung erſchien, auseinander zu ſetzen. An dieſe Periode ſchloß ſich aber genau an oder war mit ihr vereinigt die Periode des größten Skeptizismus oder des Idealismus, daß ich ſo ſage, in Abſicht auf die Offenbarung. Die Principien beyder Partheyen, nach denen die eine hiſtoriſch die Offenbarung begründete, die andere dieſelbe verſpottete, lagen auf einem Wege, nämlich beyde entſchieden und urtheilten nach einer theoretiſchen Anſicht. Kein Wunder, daß in einer Periode beyde Partheyen gegen einander auftraten und die Offenbarung gleichſam zwey Geſtalten gewann. — Nach und nach aber brach endlich, wie der Geiſt der Unterſuchung toleranter wurde und ſelbſt mehr Freyheit gewann, das Licht der moraliſchen Betrachtung und der moraliſchen Beurtheilung der Offenbarung an. Ermüdet auf der einen Seite, hiſtoriſch nichts für die Offenbarung thun oder vollenden zu können, von der andern Seite aber auch wieder durch den Inhalt der Offenbarung, der ſo ganz mit der praktiſchen Vernunft harmoniret, gehindert, ſich den Offenbarungsläugnern hinzugeben, — erwählte man das beſte, richtigſte Syſtem, »zu nutzen, was in der Offenbarung zu nutzen iſt, und übrigens das Geoffenbarte an ſich dahin geſtellt ſeyn zu laſſen.« Dieſe Periode des Indifferentismus, vereint mit der ſtrengen Rechtgläubigkeit, dauerte, bis die kritiſche Philoſophie auch die Offenbarung

ihren kritiſchen Unterſuchungen unterwarf und nun erſt die moraliſche Anſicht der Offenbarung feſte beſtimmte Principien erhielt. — So gieng der menſchliche Geiſt ſtufenweiſe von dem Offenbarungsobjekte näher zu ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt zurück, um zu ſehen, was die Offenbarung in uns ſeyn könne. Endlich gewann aber die Beurtheilung der Offenbarung noch ein anderes Princip, nach welchem ſie in ihrer Rechtmäßigkeit vertheidiget wurde: das Princip, wo von der poſtulirenden praktiſchen Vernunft aus die Offenbarung als eine von Gott unmittelbar gegebene Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſten Gutes angeſehen wird. Nach dieſem Princip bleibt die Offenbarung immer auch ein Subjektives, es iſt nur ein Glaube, nach welchem man ſie als Offenbarung aufnimmt.

Drittens: Nehmen wir Rückſicht auf den philoſophiſchen Geiſt, der in allen dieſen Beurtheilungsprincipien und Syſtemen herrſchend iſt: ſo finden wir in ihnen den größten Abſtand und die größte Verſchiedenheit. Auf welchen philoſophiſchen Geiſt dürfte wohl das Syſtem des Dogmatismus, der empiriſchen Orthodoxie Rechnung machen? Blindes Aufnehmen, wo an nichts gezweifelt, an nichts geglaubt wird, (denn auch Glaube muß ſich auf Gründe ſtützen) herrſcht hier. Nicht mehr Geiſt herrſcht in dem entgegengeſetzten Syſtem der Offenbarungsläugner; denn ſo dogmatiſch jene aufnehmen: ſo dogmatiſch, nach unrechtmäßigen Gründen, verwerfen dieſe die Offenbarung. Ein Geiſt, nur in entgegengeſetzten Richtungen, iſt in dieſen beyden Syſtemen oder Meinungen. Mit dem Syſteme der teleologiſchen Beurtheilung der Offenbarung und der Würdigung derſelben nach Gründen der praktiſchen beſtimmenden Vernunft hebt eigentlich der philoſophiſche Geiſt,

Digitized by Google

die philoſophiſche Schätzung, da man ſich ſelbſt von dem Offenbarungsobjekte Rechenſchaft ablegt, an; und, wie mir es ſcheint, vollendet ſich dieſer Geiſt in dem Syſtem, wo nach der poſtulirenden Vernunft die Rechte und Anſprüche der Offenbarung geltend gemacht werden. Nämlich dieſes Syſtem ſcheint mir der Mittelpunkt zu ſeyn, in dem alle andere Beurtheilungsprincipien und Syſteme zuſammenlaufen, indem es jedem derſelben ſeine Anſprüche, die freylich einzeln betrachtet, von einem einſeitigen Grunde aus, unrechtmäßig ſind, gelten läßt, und den Frieden zwiſchen allen Syſtemen hervorbringt. Dem Syſtem der theoretiſchen Beurtheilung der Offenbarung a priori geſtehet dieſe Anſicht von der poſtulirenden praktiſchen Vernunft aus zu, daß theoretiſch betrachtet gar keine Offenbarung möglich ſey, und daß dieſes Syſtem in ſofern Recht habe. Dem Empirismus der Beurtheilung der Offenbarung nach theoretiſchen Principien geſtehet es ebenfalls die Anſicht zu, daß eine Offenbarung angenommen und geglaubt werden könne. Der teleologiſchen Beurtheilung läßt es ebenfalls ſeine praktiſche Anſicht gelten, ohne ſie nur im geringſten als geſetzwidrig zu beſtreiten. Der Beurtheilung der Offenbarung nach der beſtimmenden praktiſchen Vernunft verweigert es ſeinen Beyfall nicht, daß man von dieſen Principien aus die geoffenbarte Religion beurtheilen müſſe. Aber bey dieſem Uebereinkommen trennt es ſich auch weſentlich von jedem dieſer Syſteme, indem es jedem derſelben ſeine falſche unrechtmäßige Anſicht vorhält. Der theoretiſchen Anſicht der Offenbarung hält ſie das Unrechtmäßige des Beurtheilungsprincips vor, ob es gleich mit ihr in Abſicht des Reſultats, wenn man von dieſem Grundſatze ausgehet, übereinkommt. Dem Empirismus der Beurtheilung zeigt ſie ebenfalls das unrechtmäßige, unphiloſophiſche

einer Betrachtungsart, blind, d. h. ohne Gründe der Vernunft etwas aufzunehmen, was geprüft und nach der Vernunft gewürdigt werden ſollte. Der Beurtheilungsart der Offenbarung nach der beſtimmenden praktiſchen Vernunft zeigt ſie das Inkonſequente ihres Verfahrens, daß ſie wohl auf dieſem Wege die geoffenbarte Religion begründen, beurtheilen könne, aber nicht die Offenbarung, da dieſe weit von jener verſchieden ſey. Und dem teleologiſchen Princip der Beurtheilung zeigt ſie ebenfalls ihre Hülfshypotheſe, daß man nämlich, wenn kein anderer Weg der Begründung da ſey, ſie gebrauchen könne, aber daß ſie nicht ein Beurtheilungsprincip der Offenbarung an und vor ſich ſelbſt begründe. Nämlich dieſes Syſtem der poſtulirenden praktiſchen Vernunft ſagt: Es iſt ein Anſpruch in der (poſtulirenden praktiſchen) Vernunft auf Offenbarung, als auf eine unmittelbare von Gott veranſtaltete Zuſicherung ſeines Daſeyns und des Kommen eines höchſtes Gutes. Aus dieſem Anſpruch gehet ein Glaube, daß eine Offenbarung ſey, und ein Glaube an ein vorhandenes Offenbarungsobjekt hervor, in ſofern dieſes mit den Anſprüchen und Forderungen der Vernunft übereinſtimmt. Zweytens hat dieſes Syſtem, dem wir den meiſten philoſophiſchen Geiſt zugeſtehen, das von allen andern Beurtheilungsprincipien und Syſtemen über Offenbarung voraus: daß es ſich am genaueſten an den Glauben des gemeinen und allgemeinen Menſchenſinnes anſchließt, und die Rechte und Anſprüche deſſelben gelten läßt; ohne doch aber zugleich der philoſophiſchen ſtrengen Prüfung ſeiner ſelbſt etwas zu vergeben. Die Allgemeinheit des Offenbarungsglaubens unter dem Menſchengeſchlecht berechtiget einen jeden, eine Grundlage dieſer Erſcheinung in dem vernünftigen Theile des Menſchen, in dem Vorſtellungs-

Digitized by Google

vermögen anzunehmen. Und mit dieſer Erſcheinung kommt jenes Syſtem überein. Der Offenbarungsglaube ſcheint etwas Nothwendiges, Verbindendes zu haben: und indem jenes Beurtheilungsprincip zeigt, wie ein Anſpruch ſelbſt in der Vernunft auf Offenbarung da iſt, begründet es ſelbſt dieſe Nothwendigkeit der Erſcheinung und läßt einen ſehr vernünftigen Grund in derſelben entdecken.

Viertens: Es iſt ein eigenes Phänomen, daß der Denker und der Menſch überhaupt eher und früher beurtheilt, ehe er ſich von ſeinem Princip der Beurtheilung in Rückſicht der Gültigkeit deſſelben Antwort giebt. Und dieſe Bemerkung drängt ſich in der ganzen Geſchichte, wie bisher die Unterſuchungen über Offenbarung ſind geführt worden, auf. Immer nur hat man ſich an Reſultate gehalten, ohne die Gründe dieſer Reſultate zu erforſchen; immer nur hat man philoſophiren wollen, ohne den Anfang zum Philoſophiren, welcher Anfang von der Kritik der Gründe ausgehet, gemacht zu haben. — Eine philoſophiſche Geſchichte der Beurtheilungsprincipien der Offenbarung kann am leichteſten den Frieden unter den Kämpfern und Streitern über Offenbarung herbeyführen: indem ſie zeigt, wie jede Parthey nach ihrem angenommenen Grunde Recht, aber auch in Abſicht der Rechtmäßigkeit dieſes Grundes mehr oder weniger Unrecht hat.

Fünftens: Beyläufig ſcheint es mir ſich aus dieſer philoſophiſchen Geſchichte der Beurtheilungsprincipien zu ergeben, welcher Grundſatz der rechtmäßige, welches Reſultat in Abſicht auf Offenbarung das am meiſten philoſophiſche iſt. Ich halte nämlich dafür, daß kein einziger Theil des Vorſtellungs-

vermögens in ſeinen Anlagen mehr dazu geeignet iſt, dieſen Begriff von Offenbarung zu finden; als die praktiſche Vernunft in ihren und durch die Poſtulate. Nach dieſer poſtulirenden praktiſchen Vernunft betrachtet, bleibt alles das ſtehen und erhält ſich aufrecht, was nur der allgemeine aber gereinigte, geläuterte Glaube in Bezug auf die Offenbarung angenommen hat.

Digitized by Google

III.

Verſuch

einer Angabe der vorzüglichſten unterſcheidenden Hauptpunkte

der

Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie.

In der philoſophiſchen Geſchichte der Schickſale der Syſteme, unter welchem Worte »Schickſale« ich die Art und Weiſe der Aufnahme, Ausbreitung, der Vertheidigung und Beſtreitung eines Syſtems in ſeinem Zeitalter verſtehe, muß die Fichteſche Wiſſenſchaftslehre einen ganz eigenen ausgezeichneten Platz einnehmen: denn kaum kann es in der ganzen Geſchichte der Philoſophie ein Syſtem geben, das ſo beſondere Auftritte und Erſcheinungen für und wider ſich in der erſten Zeit ſeiner Publicität veranlaßt hätte, als eben dieſes. Wenn man mit der Kantiſchen Philoſophie, die der Vorläuſer der Wiſſenſchaftslehre war, alles weitere Fortſchreiten, ſowohl was das Formelle als was das Materielle betrifft, in der Philoſophie und in dem Philoſophiren geſchloſſen; wenn man einen nothwendigen, allgemeingültigen und allgemeingeltenden Frieden durch jene Philoſophie herbeygeführt glaubte: ſo konnte freylich ein Syſtem, das nach jenem einmal angenomme-

Digitized by Google

nen und allgemein anerkannten Geſetz erſchien, — ein Syſtem, das ſich ſelbſt etwas anmaaßender, als billig und als für das Zeitalter gut war, für ein Werk von vieler Originalität ankündigte, das die Kritik der reinen Vernunft, das Geſetzbuch der Zeit, tiefer zu begründen ſuchte, ja das ſelbſt höher läge, als die Kritik, nicht anders als auf eine höchſt unfreundliche, ungünſtige und misfällige Aufnahme Rechnung machen. Man weiß noch die Epoche, wo alle, die nur einigermaaßen die Reſultate der ſogenannten kritiſchen Philoſophie kennen gelernt hatten, ſich, ohne die Möglichkeit davon weiter zu erörtern, den fröhlichen aber auch nur gutgemeinten Ausſichten auf eine allgemeine Ruhe und einen baldigen zu Stande zu kommenden Frieden unter den Philoſophen überließen, — wie diejenigen, die ſich ſelbſt nicht auf die Tiefen der kritiſchen Philoſophie wagten, um mit kritiſchem Geiſte die Reſultate derſelben zu ſchöpfen, ſich lieber an die außerdem nicht unverſtändlichen Reſultate hielten, um dieſe noch mehr zu populariſiren und ſo durch dieſe populären Verſuche ihre Vertrautheit mit der neueſten Philoſophie zu zeigen. Man weiß noch die Epoche, wo ſich die Kantianer ſtreng an das Wort ihres Meiſters hielten, wo ſie mit den von dieſem großen Erfinder abgeſteckten Grenzen die Grenzen auf ewig abgeſteckt und geſchloſſen glaubten; ja ſelbſt das Gebiet innerhalb dieſer Grenzen noch mehr urbar zu machen, als es von dem Erfinder geſchehen war, für unerlaubt und für verlorne Mühe hielten. Und was Wunder, daß in einer ſolchen Epoche, wo alles für Ein Syſtem geſpannt war, keinem andern Syſteme Platz verſtattet werden konnte, daß in einer ſolchen Zeit die Erwartung, — die Nativität, daß ich ſo ſage, welche ſich die Wiſſenſchaftslehre ſtellen konnte, — ſelbſt über alle Erwartung eintraf.

Digitized by Google

Aber doch ungerecht würden wir ſeyn, wenn wir die Art und Weiſe der Aufnahme, welche das neue Syſtem der Wiſſenſchaftslehre erfuhr, blos allein in dem Zeitalter ſuchen wollten. Auch dieſes neue Syſtem ſelbſt und ſein Verhältniß zu dem Kantiſchen hatte nicht wenigen, vielleicht den meiſten Antheil an den Schickſalen, denen es ſich ausgeſetzt ſahe. Unter dieſem neuen Syſtem und ſeinem Verhältniſſe zu dem ſchon daſeyenden, angenommenen verſtehe ich nämlich den innern Geiſt des Syſtems ſelbſt, der Form und Methode der Begründung nach. Die Kantiſche Kritik von einem ganz entgegenſtehenden Punkte ausgehend, als die Wiſſenſchaftslehre, und dieſe von einem ganz andern Orient anfangend als jene, — wie konnte dieſe, wenn einmal der Standpunkt der Kritik gefaßt war, noch verſtändlich ſeyn oder ins Auge fallen, da ihr Standpunkt hinter dem Zuſchauer lag, der den Kantiſchen im Auge hätte? Die **Kritik der reinen Vernunft** ſtellt ihre Objekte gleichſam vor dem Zuſchauer hin, — ſie philoſophirt nach der **Methode des Vorſtellens**: die **Wiſſenſchaftslehre** nach der **Form des Reflektirens** auf die eigenen urſprünglichen Geiſteshandlungen mitten im Handeln, wo alſo gar kein Objekt außerhalb Statt findet, ſondern nur in dem Beobachter und in dem Beobachten ſubjektiv ſelbſt liegt. An was ſollte ſich alſo der Kantianer, der einmal des Kantiſchen Standpunktes gewohnt war, wo er die Objekte vor ſich ſahe, in der Wiſſenſchaftslehre halten? kein Punkt war hier, den er faſſen konnte, es ſchwebte mit ihm alles in den Lüften. Entweder er mußte das neue Syſtem nicht verſtehen, oder nach dem Maasſtabe des Kantiſchen, den er übertrug, es verkennen. Es mußte ein dogmatiſches, tranſcendentes Syſtem ſeyn, dem eben die Kritik der Vernunft durch ihre nichts ſcho-

nende

uende Cenſur wehren wollte. Zweytens, weggeſehen von dieſen verſchiedenen Methoden und Standpunkten, die einander gegenüber ſtehen, mußte die Einbildungskraft, welche die ſelbſtanzufangenden Handlungen des Geiſtes erzeugte und zugleich in der Produktion, in der Handlung dieſelben durch Reflektion auffaßte, dasjenige Vermögen ſeyn, welches beſonders bey dem neuen Syſtem, zu dem Eindringen in den Geiſt deſſelben thätig war. Hier war aber der Stein des Anſtoßes, hier die größte Schwierigkeit. Selbſtthätigkeit, die Objekte des Philoſophirens ſelbſt hervorzubringen und auf dieſes urſprünglich Handelnde und dieſe urſprünglichen Handlungen innerhalb des Geiſtes zu reflektiren, war gewiß nicht durch die Kantiſche Objektenaufſtellung und Objektenvorſtellung, durch die Kantiſche Art zu philoſophiren genährt worden. Und ohne dieſe lebendige und thätige Aeußerung dieſes produktiven Vermögens war überhaupt nach der Wiſſenſchaftslehre, denn jeder ſollte nur mit ſich ſelbſt und in ſich philoſophiren, gar keine Philoſophie und kein Philoſophiren möglich. Es wurde die größte Freyheit des Geiſtes, die ſich nicht allein von aller äußeren, ſondern auch von aller innren Objektenvorſtellung losmacht, vorausgeſetzt. — Ich beſchuldige hier in gar nichts das Zeitalter, in welches die Erſcheinung der Wiſſenſchaftslehre fiel: ſondern ich rede nur von den unterſchiedenen Thätigkeiten, die zum Verſtehen der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden: und hier iſt denn doch nicht zu läugnen, daß ſich dieſe beyden Syſteme eben mittelſt ihrer Methoden einander entgegen ſind, indem die Kantiſche den Beobachter mehr leidend die Objekte auffaſſen läßt, die Wiſſenſchaftslehre hingegen denjenigen, der philoſophiren will, in ſich ſelbſt zurückzukehren und hier die Hand-

lungen in ihrer ſubjektiven Produktion aufzufaſſen gebietet. Drittens aber, — daß ich den Verehrern und Anhängern der Kantiſchen Philoſophie ihr volles Recht gebe, — halte ich auch dafür, daß ſelbſt nach dem Standpunkte der Kantiſchen Philoſophie, je ſtrenger man dieſem gemäß urtheilte, das Fichteſche Syſtem nicht anders als tranſcendent angeſehen werden konnte. Dieſer Punkt ſoll in der Folge deutlich werden.

Iſt ein Syſtem unter den dogmatiſchen, d. h. die nach diskurſiven analytiſchen Begriffen etwas gewiſſes über die Gegenſtände, die in dem Gebiete der Philoſophie liegen, auszumitteln bemühet ſind, das Konſequente von ſtrenger in ſich ſelbſt geſchloſſener Einheit; ſo iſt es das Spinoziſche: und iſt irgend ein Syſtem, das ich in dieſer Rückſicht annehmen könnte; ſo wäre es eben dieſes, das von ſo vielen als das dunkelſte, räthſelhafteſte, als das myſtiſche iſt ausgegeben worden. Es iſt eine eigene Anſicht, wenn man dieſes Syſtem mit den andern, die ich **Nebenſyſteme, Hülfshypotheſen** nennen möchte, und die der Form und Methode nach **Vorläufer** von dem Spinoziſchen waren, zuſammenhält und vergleicht. Was in dieſem Syſtem ſo feſte geſchloſſene, ſtreng verbindende, in ſich ſelbſt verbundene Einheit iſt, was hier aus einem Princip ſich ergiebt: das iſt dort, in jenen andern Syſtemen, aus mannichfaltigen hülfsbedürftigen Theilen zuſammengeſetzt, welche künſtliche Zuſammenſetzung man wohl bewundern, aber den Denker nimmermehr befriedigen kann. Man fange von dem Syſteme des **Deskartes** an, und man muß endlich nach der dogmatiſchen Durchführung deſſelben durch die übrigen Arten des Philoſophirens nach dem Syſtem des **Malebranche, Leibnitz** in dem

Spinozismus aufhören, und hier als in der vollendetſten Einheit endigen. Deskartes nach einer ächt philoſophiſchen Denkart, wenn er nur ſeine Zweifel weiter verfolgt hätte, zog mit Recht die Realität der äußeren ſinnlichen Wahrnehmung nach ſo vielen widerlegenden empiriſchen Beyſpielen, wo ſie ſich als Täuſchung zeigt, in Zweifel; und nur erſt, nachdem er die objektive Realität der Idee von dem höchſten Weſen gezeigt, und jene Täuſchung als einen Betrug, der mit den Eigenſchaften des vollkommenſten Weſens in Widerſpruch ſtehe, gezeigt hatte, glaubte er dadurch und zwar zuverläßig die Realität der äußern Erfahrung geſichert zu haben. Das Kauſalverhältniß aber zwiſchen der Auſſenwelt und dem »ego cogito« zu zeigen und die Möglichkeit eines gegenſeitigen Einfluſſes der Ausdehnung und des Denkens zu erklären, — dieſes ließ er liegen; und hier iſt es, wo **Malebranche** eingreift, und wo er anfieng zu philoſophiren. Eine Erklärung des unmittelbaren Einfluſſes der Körperwelt und der Ideen ſchien **Malebranche** unmöglich, und ſo knüpfte er die Erklärung an das höchſte Weſen an, als in welchem wir alles ſehen, in welchem ſich alles als in ſeinem Mittelpunkte vereiniget; und ſo wurden die anſcheinenden gegenſeitigen Einwirkungen der Ideen und der Objekte auf einander blos causae occasionales. **Leibnitz** weniger durch dieſes Syſtem befriedigt, weil es nicht der höchſten Würde und der Allmacht und anderen Bedürfniſſen des Menſchen angemeſſen ſcheine, als weil ihm das Princip der Einheit, welches der Denker ſo ſehr fordert, fehlt und weil in ihm die herbeygerufene Hypotheſe ſo ſichtbar iſt, kam daher auf eine zweyte Erklärung, auf die harmonia praestabilita, durch welche die größte Einheit des Denkens mit der Würde des höchſten Weſens gleich befriedigt

werden ſollte. Aber beyläufig geſagt, möchten wohl dieſe beyden Syſteme, der präſtabilirten Harmonie und der cauſarum occaſionalium, um den Vorzug mit einander ſtreiten und keins von beyden dieſen erhalten! — Der große, tiefdenkende, ruhige, kalte Spinoza verband aber alle dieſe Syſteme, die in der That gegen das ſeinige nur als nothdürftige Hypotheſen erſcheinen, in einem Punkte, kettete ſie zuſammen, ſo daß ſie in dieſem unſichtbar verborgen liegen: ſein »deus et mundus unum« iſt das große Princip, aus dem er mit der ſtrengſten Einheit und Konſequenz alle anderen Syſteme, die Vorläufer des ſeinigen waren, vernichtete. — Nehmen wir nicht Rückſicht auf die änderweitigen Anſprüche des Menſchen oder der Vernunft: ſo muß wohl der Spinozismus das Syſtem ſeyn, an das wir uns halten und das wir ergreifen. Ein Syſtem von ſtrengerer Einheit und Konſequenz iſt nicht möglich. Der Menſch oder die Vernunft dürfte freylich durch dieſe harte Art zu philoſophiren weniger begünſtigt und befriediget werden; aber deſto mehr der Denker, der ſich gleichſam aller Vernunft-Ausſprüche entäußert, und blos die höchſte Einheit des Denkens hervorzubringen ſucht.

Durch das Syſtem des Spinoza kamen alſo der Denker und die Anſprüche des Menſchen oder der Vernunft in Widerſtreit; und das Ende des Philoſophirens konnte nicht da ſeyn: denn dieſes iſt nur dann erſt gegenwärtig, gleichſam wie das Ende aller Dinge, wenn die Widerſprüche zwiſchen dem Menſchen und dem Denker gelöſt ſind, wenn ein Syſtem da iſt, das mit gleichem Rechte die Anſprüche der Vernunft gelten läßt, zugleich aber auch mit der höchſten ſyſtematiſchen Einheit a priori ſich in ſich ſelbſt vollendet. Das Ende des philoſophiſchen Denkens, ſage ich, konnte durch den Spinozismus noch nicht

da ſeyn: und ſo wurde eine andere Laufbahn gebrochen, die von jener dogmatiſchen Art verſchieden war, die Bahn des Kritizismus.

Jedes Syſtem hat gewöhnlich einen Punkt, von dem alle Strahlen deſſelben ausgehen, der dem ganzen Syſtem ſeine Phyſiognomie, daß ich ſo ſage, giebt. Haben diejenigen, die dieſes Syſtem ſtudiren, dieſen Punkt gewonnen: ſo muß auch das Syſtem verſtändlich ſeyn und es kann nichts mehr in demſelben räthſelhaft ſeyn. Und ſo auch mit dem Spinozismus und der Wiſſenſchaftslehre. Ich kann mich nicht genug theils über die Kommentatoren, theils über diejenigen, die ſich gar nicht den Spinoza zu verſtehen oder ihn verſtehen zu wollen gewagt haben, wundern, wie ſie über die große Dunkelheit des letztern klagen, wie ſie es als ein myſtiſches Syſtem haben ausſchreyen können. Der Punkt, von dem der Spinozismus ausgehet, iſt die Form der Disjunktion, — und nach dieſer mache ich mich anheiſchig, gleich mathematiſchen Sätzen den ganzen Spinozismus zu entwickeln. Wie mit dem Spinoziſchen Syſtem, ſo mit der Wiſſenſchaftslehre. Iſt derjenige Punkt gewonnen, von dem die Wiſſenſchaftslehre die Anſicht der Dinge nimmt: ſo kann nichts mehr in ihr räthſelhaft ſeyn, man hat mit jenem Punkte den ganzen Horizont gewonnen. Und dieſen Punkt darzuſtellen, das unterſcheidende Eigenthümliche der Kantiſchen und Fichteſchen Kritik anzugeben, iſt der Zweck dieſer Abhandlung. Ich will mich aber bey dieſer Darſtellung der größten Popularität befleißigen, und daher eben deswegen eine andere Form nehmen, als ich würde genommen haben, wenn es mir allein um die Darſtellung zu thun geweſen wäre.

» Bey allen Syſtemen, ſpricht der denkende Mann, der

»gern die Anſprüche der Vernunſt befriedigen, zugleich aber »auch der Strenge und der Einheit des Denkens nichts verge»ben möchte, — bey allen Syſtemen, die nur bis jetzt »philoſophiſche Bemühungen und der philoſophirende Geiſt »aufgeſtellt hat, finde ich nicht die Beruhigung, die ich ſuche, »finde ich nicht die Anſprüche der ſich überlaſſenen Vernunſt »zugleich aber die Anſprüche des kalten ruhigen Denkers, der »mit Reſignation auf ſeine heiligſten Wahrheiten philoſophiret, »erfüllt. Immer in dem einen mehr als in dem andern finde »ich Hypotheſen, die gleichſam herbeygeſchafft ſind, um dem »Syſtem Einheit zu geben, immer in dem einen Syſtem mehr »als in dem andern kunſtreichen Mechanismus, aber nicht Na»tur oder kunſtloſe Einheit, die der Verſtand fordert. Selbſt »auch, wenn ich mich von allen jenen Syſtemen, die mich »einzunehmen ſcheinen, loszumachen ſuche, und mich meinem »eigenen Nachdenken überlaſſe, um durch eigene Kraft ſelbſt »für mich ein letztes Reſultat zu finden, das die Räthſel, die »mich ſo ſehr beängſtigen, auflöſe; ſehe ich mich nur noch »mehr in Labyrinthe verwickelt, aus denen ich zu kommen »längſt alle Hoffnung aufgegeben habe. Kann ich denn mit »meinem Nachdenken niemals in dieſen wichtigen Streitpunk»ten zu Ende kommen? *reicht vielleicht die* **Vernunft** *nicht »dahin, wohin ich ſtrebe?* — — Hier iſt der Punkt, fährt »jener nachdenkende Menſch in ſeinem kunſtloſen Räſonnement »fort, der mir ſo oft bisher entgangen iſt. Ja es kann ja »wohl ſeyn, daß die Kräfte gar nicht zureichen, das zu faſ»ſen, was ich ſchon zu halten gedenke. Ich muß erſt mit »mir ſelbſt bekannt werden, ich muß erſt meine eigenen Kräf»te auszumeſſen ſuchen.« Und hier iſt der Anfang des **Kritizismus.**

»Ich finde, entdeckt jener Menſch leicht, einen großen »Unterſchied unter den einzelnen Theilen meiner Kenntniſſe, »meiner Urtheile, Begriffe. Einige haben etwas Nothwendi»ges an ſich, etwas, das mich zu berechtigen ſcheint, ſie al»len Menſchen vorzuſchreiben, an andern finde ich ein Zufäl»liges, wovon ich annehme, daß es auch anders ſeyn könne. »Woher mag dieſer merkwürdige Unterſchied kommen? Sehe »ich auf den Begriff »Erfahrung,« zergliedere ich ihn, daß »er die Sphäre aller geſammten mittelbaren oder unmittelba»ren Wahrnehmungen iſt, an denen auch ich als einzelnes »Individuum Antheil habe: ſo finde ich in eben dieſer Zer»gliederung, daß ja alle die Erkenntniſſe, die aus der »Erfahrung entſpringen, nicht das Merkmal des Nothwendi»gen und Allgemeingültigen an ſich haben können; denn wie »will ich die Wahrnehmung, die ich als einzelnes Indivi»duum habe, und die ebenfalls zu der Sphäre der Erfahrung »gehört, auch andern Individuen als blos mir zuſchreiben »oder vorſchreiben, ja wie mir ſelbſt eine und dieſelbe Wahr»nehmung als beſtändig ſichern, da die Wahrnehmung, die »ich blos in einem beſtimmten Augenblicke habe, in künftigen »Augenblicken, auf welche ich meine jetzige Individualität »nicht übertragen kann, wohl anders ſeyn kann. Ich ſehe »alſo, daß alle Kenntniſſe, die nothwendig ſind, eine entge»gengeſetzte Quelle von der Erfahrung haben; ſie müſſen a »priori ſeyn, da jene ſich a poſteriori ergeben. Unter die»ſen nothwendigen Kenntniſſen entdecke ich nun auch ſehr »leicht, daß die Formen des Denkens, ſelbſt die Formen des »Anſchauens dahin gehören, alſo ſie müſſen auch a priori ſeyn, »es ſind mir a priori gegebene Formen des Denkens »und des Anſchauens, es ſind meine Geſetze des An»ſchauens und des Denkens.«

Digitized by Google

Mir a priori gegebenen Geſetze des Anſchauens und Denkens, — meine Geſetze? »muß nothwendig ein anderer, »der jenem in ſeinem Gedankengange gefolgt iſt, einfallen, »was ſoll das — meine Geſetze, meine Formen des Den»kens? Fließt es denn aus dem a priori Gegebenſeyn jener »Formen, daß es die meinigen ſind? Die Folgerung iſt wohl »ganz richtig, von dem Nothwendigen und Allgemeingültigen »auf das a priori Gegebenſeyn zu ſchließen; aber von dem »a priori, daß es mein iſt, zu folgern, das iſt ein Sprung, »der durch nichts gerechtfertigt werden kann und der gar »nicht dahin bringt, wohin er bringen ſoll. Das Merkmal »des Zufälligen iſt identiſch mit dem a poſteriori: und im »Gegenſatze deſſelben ebenfalls das Nothwendige identiſch mit »dem a priori. Beydes ſtehet gegenſeitig in Wechſelwirkung, »und es iſt in den Formen der Modalität ſelbſt aufgegeben, »daß wir das Wirkliche als zufällig und ſo im Gegentheil »das Nothwendige als a priori denken müſſen. Aber das »»es ſind meine Formen,« kann nicht aus dem Satze des »a priori geſchloſſen werden; es iſt dieſes ein ſynthetiſcher »Satz, deſſen Syntheſis erſt bewieſen werden muß. — Ich »will zugeben, fährt dieſer fort, daß das, was a priori »gegeben iſt, nicht anders als in mir gegeben ſeyn könne, es »iſt Faktum des Bewußtſeyns. Aber auf dieſes Faktum des »Bewußtſeyns zurückweiſen, heißt doch nicht philoſophi»ren. Dieſes Faktum des Bewußtſeyns muß ſelbſt durch die »Philoſophie nachgewieſen werden, es muß als Thathand»lung in jedem Menſchen gezeigt werden, wenn die Formen »des Denkens und des Anſchauens, die a priori gegeben »ſind, als urſprünglich meine Formen bewieſen werden »ſollen.«

»Aber, erwiedert hier der erſtere, der zu dieſem Geſprä-
»che Veranlaſſung gab, »wenn ich ſage, die Formen des
»Urtheilens ſind meine Formen, Formen meines Denkens:
»ſo erhellet dieſes ja urſprünglich daraus, weil ich geurtheilt
»habe, weil ich es bin, der dieſes Urtheil, von dem ich die
»Formen des Urtheilens ableite, gefällt habe. Alſo es ſind
»meine Formen, Formen meines Denkens.«

»Heißt das aber nicht, einen Sprung aus dem Kreiſe
»deſſen, was jetzt bewieſen wird, auf ein anderes, was noch
»nicht bewieſen iſt, thun? Aus dem a priori Daſeyn oder
»Gegebenſeyn kann weder das Meinige noch das Deinige
»gefolgert werden: alſo um dieſes zu erhalten, muß man zu
»dem Bewußtſeyn zurückkehren, daß ich geurtheilt habe.
»Nun ſoll aber doch kein Philoſoph das, was er annimmt,
»blos der guten Willkühr anheimſtellen; ſondern er muß alles
»mit ſtrenger Nothwendigkeit zeigen, er muß nothwendig ma-
»chen, daß man dieſes »Mein« unmittelbar durch das
»Philoſophiren ſelbſt finde, nicht aber überlaſſen, daß man
»es durchs Bewußtſeyn als Faktum poſtulire. Wie aber
»von dem Gedanken gar kein Uebergang iſt zu dem Objekte,
»welches gedacht wird, zu der Auſſenwelt: ſo iſt, glaube
»ich, auch kein Uebergang von dem Gedanken zu dem Ich:
»denn beydes liegt außerhalb dem Gedanken. Alſo, wenn
»die Philoſophie etwas als das mir Angehörende, als das
»Meinige erhärten will: ſo muß ſie einen Punkt wählen,
»wo ich mir in dem Gedanken unmittelbar des »Ich — Ich
»bin es — es iſt das Meinige« bewußt werde. Durch
»dieſe Art zu philoſophiren würde jeder das Seinige unmit-
»telbar beweiſen, und jedem andern dadurch beweiſen, daß
»er ihm auf gleiche Art nachzuphiloſophiren aufgäbe. Er-

Digitized by Google

»kennt er es aber nicht unmittelbar als das Seinige, ſo phi-
»loſophirt er gar nicht.«

Hier in dieſer kurzen Einleitung habe ich dasjenige anzu-
geben geſucht, worauf es beſonders bey der Kantiſchen und
Fichteſchen Methode zu philoſophiren ankommt, worin ſich
beyde trennen. Kant wählt den Standpunkt des Vorſtel-
lens, wo das Vorgeſtellte Objekt iſt; Fichte den Stand-
punkt des Reflektirens auf das Denken, in wiefern es
ſubjektiv ein blos Handelndes und Handlung iſt.

Gleich in dem Eingange der Kritik der reinen Ver-
nunft kann man dieſen Standpunkt abnehmen, nach welchem
ſie die Beweiſe führt und nach welchem ſie zu betrachten iſt.
Kant leitet die Geſetze des Denkens und die Formen des An-
ſchauens nach dem Merkmal des Nothwendigen als a priori
gegeben ab. Dieſe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit
kann aber nicht anders an einem Gegenſtande als in ſeinem
Bezug auf das Vorſtellungsvermögen beurtheilt, alſo dieſer
Gegenſtand muß vorgeſtellt werden. Ich ſtelle mir die For-
men des Denkens und des Anſchauens vor, ich finde an ihnen
das Merkmal des Nothwendigen: alſo ſie ſind a priori.

Fichte hingegen gehet in der Wiſſenſchaftslehre von
einem urſprünglichen Handeln, von dem Handeln des Den-
kens aus; und indem er auf dieſe Handlungen reflektirt, ſtellt
er ſie als ſubjektive Handlungsweiſen des menſchlichen Gei-
ſtes auf. Fichte muß, glaube ich, Kant in Anſpruch nehmen,
warum zählſt du die Formen des Denkens und des Anſchauens
als deine Formen auf? Aus dem a priori Gegebenſeyn der
Formen ergiebt ſich dieſes Mein nicht. Du antworteſt, weil
ich urtheile, weil ich das Urtheil, von dem ich die logiſchen
Funktionen nach einer Idee ableite, gefällt habe. Alſo, er-

Digitized by Google

wiedert der andere, mußt du doch zu dem Selbſtbewußtſeyn, zu dem »Ich denke« zurückkehren. Vor dem Vorſtellen liegt alſo noch ein Akt voraus, der des Denkens. Und ſonach muß eine Philoſophie möglich ſeyn, die ihren Anfang ſelbſt von dieſem erſten Akte des Denkens nimmt, die von dieſem erſten Punkte des urſprünglichen Handelns ausgehet.

Die Kantiſche Philoſophie ſtehet ſo auf dem zweyten Punkte, dem Vorſtellen: die Fichteſche Philoſophie auf dem dem Vorſtellen vorausliegenden Akte des Denkens.

Aber ſoll eine Philoſophie von dieſem erſten Akte des Denkens ausgehen, daß dasjenige aufgefaßt werde, was ſich in dieſem erſten Akte zeigt: ſo muß der Denkende eine doppelte Handlung in ſich vornehmen, er muß das Beobachtete und Beobachtende zugleich ſeyn, er muß die Handlungen des Denkens in ſich hervorrufen, zugleich aber auch auf dieſe thätigen Handlungen mitten in Handeln reflektiren. Die Thätigkeit muß ſich gleichſam brechen, die Strahlen müſſen auswärts laufen, zugleich aber auch wieder ſich in ſich ſelbſt ſammeln.

Die Fichteſche Philoſophie kehrt alſo ganz zu dem urſprünglichen Denken, zu dem, was Ich heißt, zurück. Auſſer dieſem iſt nach der Wiſſenſchaftslehre kein Philoſophiren, keine Philoſophie möglich. Jeder muß in ſich philoſophiren durch unmittelbares Thätigſeyn. Und der Lehrling, der die Wiſſenſchaftslehre verſtehen will, muß ſchon Philoſoph ſeyn, nur daß der Urheber der Wiſſenſchaftslehre es ſchon weiß, was nach dieſer Methode für Reſultate ſich ergeben, der Lehrling es erſt aber durch ſeine eigene Thätigkeit finden und erfahren muß.

So ſind zwey Standpunkte des Kritizismus möglich.

Beyde befinden ſich auf einer Höhe, aber der eine liegt dem andern vorwärts: der eine ſiehet den andern; dieſer liegt aber nach jenem und kann von dem erſten nicht geſehen werden. Zwey Männer, die beyde auf dieſer Höhe ſtehen, würden dieſe verſchiedenen Standpunkte ſo bezeichnen, »durch kein Syſtem von allen, die da ſind, befriedigt, will ich meine Sinne vor der Auſſenwelt verſchließen, ich will einen engen Kreis um mich ſelbſt herumziehen, in mich zurückkehren und ſehen, was ich bin, wie ich denke? In dieſem Geſchäfft, wo ich alles, was nur in mir, in dem Vorſtellungsvermögen iſt, zu entwickeln und zu beſtimmen ſuche, laſſe ich die Formen, nach welchen ich denke, nach welchen ich anſchaue, die Muſterung gleichſam paſſiren, ich ſtelle ſie mir vor.« Aber hebt hier der Andere an: »Auch dieſes Geſchäfft zur Selbſtkenntniß zu kommen habe ich vor, — aber wenn ich mich recht kennen lernen will, ſo muß ich mir nicht ſchon Objekte denken, welches die Formen des Anſchauens und des Denkens ſind: ſondern ich will einmal ſelbſt über irgend etwas denken, und auf dieſes Handeln des Denkens Acht haben, das Denken mitten in dem Denken auffaſſen und ſo ſehen, zu was vor ein Ende ich komme, wo ich Vollſtändigkeit und Zuverläßigkeit finde. Ich will, ſagt dieſer, nicht allein meine Augen vor der Auſſenwelt verſchließen, ſondern auch vor den Objekten des Vorſtellens meiner eigenen Formen des Denkens. Ehe ich mir meine Formen des Urtheilens vorſtellen kann, muß ich ſchon gedacht haben, auf dieſes erſte urſprüngliche Denken will ich reflektiren, daß ſo das Ich, welches beobachtet, und das Ich, welches beobachtet wird, in Eins zuſammenfällt.«

Der erſtere, indem er ſich vor die Objekten der Auſſen-

welt verſchließt, bildet dennoch eine Welt in ſich, die er ebenfalls anſchaut, die vor ihm liegt: der zweyte hingegen, der die Täuſchungen des Vorſtellungsvermögens kennen gelernt hat, mag nichts von einem vorliegenden Objekte, dieſes mögen nun Formen des Denkens ſelbſt oder Objekte der Außenwelt ſeyn, wiſſen, er will alles ſubjektiv, wie es als Handlung und Handelnd aus dem Subjekte hervorgehet, aufnehmen.

Nach dieſen verſchiedenen Methoden des Philoſophirens und den verſchiedenen Standpunkten des Kritizismus ergeben ſich aber nun auch mehrere unterſcheidende Punkte, die eben von jener verſchiedenen Form des Philoſophirens abhangen:

Erſtlich, daß ſich in der Kantiſchen Kritik die Formen des Denkens und der Anſchauung als ruhende, feſte, dem menſchlichen Gemüthe gegebene Formen zeigen; in der Wiſſenſchaftslehre aber dieſes thätige, lebendige Handlungsweiſen des Denkens ſind.

Nach dem Geſetze und der Eigenthümlichkeit des Vorſtellens tritt dasjenige, was vorgeſtellt wird, unter feſte beſtimmte Einheit, in geſchloſſenen feſten Grenzen auf, es iſt ein Objekt, was gar nicht mehr handelnd, ſondern dem Handelnden entgegengeſetzt, was hervorgebracht und leidend iſt. Dieſes Objekt, da es dem Handelnden entgegengeſetzt iſt, muß alſo als gegeben angeſehen werden. In dem erſtern Akte, dem Denken, iſt aber die Form von der Handlung und dem Handeln gar nicht verſchieden; nur ſobald als die Handlung vorgeſtellt wird, wird es feſtſtehende, innerhalb gewiſſer Grenzen ruhende Einheit, — es iſt ein **Urtheil**. — Was ſich die Kantianer vor der Wiſſenſchaftslehre unter den Kantiſchen Formen des Denkens und der Anſchauung gedacht haben, läßt

ſich nicht erklären. Ohnſtreitig haben ſie ſie als wirklich ſolche gegebene, mehr oder weniger eingeprägte Formen gedacht. Und nach dieſem Akte des Vorſtellens, auf welchem Standpunkte die Kantiſche Kritik ſtehet, laſſen ſich dieſe Formen auch nicht anders denken, oder vielmehr, man darf gar nicht mehr über ſie fragen, »was ſie ſind?« weil ſelbſt ſchon dieſe Fragen tranſcendent ſind und die Antworten ebenfalls tranſcendent werden müſſen. Dieſe Formen des Denkens und des Anſchauens ſind gewiſſe vorhandene Geſetze des Denkens und der Anſchauung, — dieſes läßt ſich nach der Kantiſchen Kritik ſagen: ob ſie angeboren ſind u. ſ. w., in allen dieſen Fragen liegt ſchon der gröbſte Tranſcendentismus. Aber die Wiſſenſchaftslehre zeigt, daß ſich ſo etwas, was Form heißt, gar nicht denken laſſe, ſondern das Ruhende, Feſte, Gegebene derſelben nur ein Produkt des Vorgeſtellten (in wiefern die urſprünglichen Handlungen des Denkens vorgeſtellt werden,) ſey; daß ſie in ihrem erſten urſprünglichen Akte des Denkens aufgefaßt nicht anders als Handlungen und Handlungsweiſen des Denkens ſind, die ſich nicht von dem Handeln und der Handlung unterſcheiden und als etwas Iſolirtes hinſtellen laſſen.

Zweytens, ſo wie die Formen des Verſtandes und der Sinnlichkeit nach der Kantiſchen Methode der Ableitung ruhende, vor ſich beſtehende, bleibende Einheiten ſind: ſo ſind ſie auch nun, wie die Vermögen, denen ſie inhäriren, getrennte Einheiten und die Vermögen ſelbſt gewiſſe bleibende, feſtſtehende Behältniſſe.

Die Formen des Denkens u. ſ. w., objektiv vorgeſtellt, müſſen natürlich von den Vermögen, denen ſie zugehören, als etwas Iſolirtes, Getrenntes, erſcheinen, ja dieſe Vermö-

gen vorgeſtellt ebenfalls die feſte Form des Bleibenden, des Getrennten annehmen. So heißt es alſo, »die Formen des Verſtandes oder in dem Verſtande, die Formen der Sinnlichkeit, ein Unbedingtes in der Vernunft;« daher der Unterſchied der Receptivität und der Sinnlichkeit. Daher treten die Vermögen des Gemüths als etwas Nebeneinanderbeſtehendes Subordinirtes auf. — Ich will hier gar nicht ſagen, daß die Kantianer ſich dieſe Formeln nicht aufgelöſt und zu etwas Denkbaren zurückgebracht haben: aber doch folgt dieſe Anſicht des Iſolirten, Feſten, Ruhenden, des Enthaltenden und Enthaltenen ſelbſt aus dem Akte des Vorſtellens nothwendig.

Drittens, ergiebt ſich ein anderer unterſcheidender Punkt, durch dieſe verſchiedenen Methoden der Begründung, zwiſchen dem Kantiſchen und Fichteſchen Syſtem: daß dort alles rhapſodiſch, ohne ſyſtematiſche wiſſenſchaftliche Verbindung iſt; hier aber in der größten wiſſenſchaftlichen Einheit deducirt iſt.

Dem Akte des Vorſtellens iſt es gemäß, daß ſich jedes Vorgeſtellte vor ſich, ohne Verbindung mit einem andern zeigt: dem Akte des Reflektirens, wo das Denken und das Gedachte durch alle mögliche Synthesen und Antithesen durchgeführt wird, aber eigen, daß hier eins mit dem andern in ſynthetiſcher Verbindung erſcheint. In der Kritik der reinen Vernunft haben Vernunft, Verſtand, Sinnlichkeit weiter keinen Bezug auf einander, als daß ſie nebeneinander geſtellt oder nach einer gewiſſen Klaſſifikation eins dem andern ſubordinirt iſt, daß eins dem andern Stoff zur höheren Verbindung giebt. Es iſt hier blos ein äußerer Zuſammenhang. Aber nach der Wiſſenſchaftslehre greift eins in das andere nach einem innren

ſyſtematiſchen Zuſammenhange, welcher ſelbſt die Möglichkeit des andern beſtimmt, ein; das Ich als Intelligenz iſt nicht anders als durch ein praktiſches Vermögen, durch ein ins Unendliche fortgehende Streben, und dieſes Praktiſche wieder nicht anders als unter einem abſoluten Ich möglich. Und dieſes nebſt ſeinem innren Zuſammenhange, welcher die Nothwendigkeit des Angenommenen ſelbſt beſtimmt, ergiebt ſich unmittelbar aus dem auf das Denken und auf das bis zur letzten höchſten Einheit fortgeführte Denken, wo ſich alles ſchließt, reflektirten Bewußtſeyn.

Viertens, in der Kritik der reinen Vernunft ſind daher aber auch nur die letzten, äußerſten Grenzen des Kritizismus, die Reſultate dargeſtellt: in der Wiſſenſchaftslehre aber dieſelben begründet, daß ſich hier die Reſultate als Erfolge mit ihren Gründen zeigen.

Auch dieſer Unterſchied war nach den verſchiedenen Standpunkten, die beyde Erfinder einnehmen, nothwendig und nicht anders möglich. Nach dem Akte des Vorſtellens zeigt ſich nur alles, »daß es da iſt,« ohne daß man darnach fragen darf, warum es ſo da iſt. Nach dem Akte des Reflektirens auf das urſprüngliche nach einer Einheit fortgeführte Denken ergiebt ſich aber das Einfachſte mit ſeinem Zuſammengeſetztern, der Grund mit ſeinem Erfolge zugleich.

Wie aber der Akt des Denkens dem des Vorſtellens, da erſt gedacht werden muß, ehe etwas Gedachtes vorgeſtellt werden kann, voranliegt: ſo liegt nun auch, überzeuge ich mich, der Kritizismus der **Wiſſenſchaftslehre** dem kritiſchen Geiſte der **Kantiſchen** Philoſophie voraus, jener liegt höher, als dieſer. Wenn in der Kritik der reinen Vernunft nur immer auf das urſprüngliche Vorſtellen hingewieſen iſt: ſo ſtehet der

Erfinder

Erfinder der Wiſſenſchaftslehre auf dieſem Punkte des urſprünglichen Vorſtellens, daß er ihn unmittelbar entwickelt, ſelbſt. Die Gegner dieſes neuen Syſtems haben nicht unterlaſſen wollen, dieſes als ein dogmatiſches, transcendentes Syſtem, in wiefern es die urſprüngliche Syntheſis des Vorſtellens nicht anerkenne, zu beweiſen, und es eben daher an dieſe Quelle aller Verſtändlichkeit, nämlich an dieſen urſprünglichen Verſtandesgebrauch des Vorſtellens, zu mahnen. Aber dieſe Mahnung, glaube ich, gründet ſich auf nichts anders, als auf eine falſche Anſicht, auf den von jenen Gegnern verkannten Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre, in wiefern ſie an den Kantiſchen Standpunkt gewöhnt ihn überall übertrugen, und wo ſie ihn nicht fanden, nichts anders als Analyſirung nach diſkurſiven Begriffen erblickten. Hier aber überſahen ſie eben den ſo wichtigen Punkt, der das neueſte Syſtem von jedem dogmatiſchen Syſtem unterſcheidet, den der Reflektion auf das urſprüngliche Handeln.

Ich ſage, die Kantiſche Philoſophie ſtehet außerhalb dem Punkte des urſprünglichen Vorſtellens, und zeigt nur von fern auf dieſen außerwärts liegenden Punkt, als den Orient des wahren Philoſophirens. Und dieſes bedarf einer kurzen Erläuterung. Wenn nach dem Akte des Vorſtellens der Kritizismus, welcher eben in der Anerkennung der urſprünglichen Syntheſis des Verſtandes beſtehet, abgeleitet und begründet wird: ſo wird doch in der That dieſes urſprüngliche Vorſtellen nicht unmittelbar ſeinem erſten Akte nach aufgefaßt und abgeleitet, ſondern objektive (durch das Vorſtellen) dargeſtellt, und dann ſubjektive auf das Vorſtellungsvermögen über- oder gleichſam zurückgetragen. Die urſprüngliche Syntheſis des Verſtandes beſtehet in den urſprünglichen ſynthetiſchen Formen

des Denkens und Anſchauens u. ſ. w. Dieſe Formen werden aber in der Kritik der Vernunft nach der Methode des Vorſtellens abgeleitet, alſo in dem zweyten Akte aufgenommen, wo ſie ſchon einen Akt, den des urſprünglichen Denkens, durchgegangen ſind. Denn ehe das Denken oder die Denkform an einem Urtheil vorgeſtellt werden kann, muß ſelbſt ſchon urſprünglich ſeyn geurtheilt, gedacht worden: denn außerdem würde gar kein Urtheil da ſeyn. Kant zeigt nun aber dieſe urſprüngliche Syntheſis des Denkens mittelbar, an einem Vorgeſtellten (in wiefern die Syntheſis vorgeſtellt wird); nicht aber in dem erſten Akte des Denkens, der unmittelbaren urſprünglichen Verbindung. Fichte hingegen ſtellt ſich unmittelbar auf dieſen Punkt des urſprünglichen Vorſtellens, indem er Handlungen des Denkens hervorruft, und unmittelbar dieſelben als Handlungsweiſen in der urſprünglichen Syntheſis des Handelns auffaßt.

Die Gegner der Wiſſenſchaftslehre haben alſo bey dieſem ihren Einwurfe gegen das Fichteſche Syſtem den Standpunkt dieſer Philoſophie, den des Reflektirens auf die urſprüngliche Syntheſis des Denkens und Handelns nicht gefaßt: und indem ſie in der Wiſſenſchaftslehre nichts anders als eine Lehre nach diſkurſiven Begriffen, (ohne Reflektion auf dieſe urſprünglichen Begriffe,) wahrnehmen, haben ſie freylich in ihrer Anklage Recht, dieſes Syſtem als ein leeres Spiel mit Formen zu belachen.

Es mußte aber übrigens auch ſchwer ſeyn, dieſen neueſten Standpunkt der Philoſophie zu gewinnen; je mehr man ſich an die in der Kritik der reinen Vernunft herrſchende Objektenaufſtellung und Vorſtellung gewöhnt hatte. Hier heißt es: »dies ſind die urſprünglichen Formen des Denkens, die

Digitized by Google

Grenzen alles Philoſophirens;« dieſes objektiven Hinzeigens auf die urſprüngliche Syntheſis des Verſtandes bedurfte es aber in der Wiſſenſchaftslehre nicht; da ſie ſelbſt auf dem Punkte des urſprünglichen Vorſtellens ſtehet und dieſen durch die Reflektion erkennt.

Die Wiſſenſchaftslehre hatte aber freylich auch einige Schuld an der Unverſtändlichkeit ihres Syſtems: denn ſtatt daß ſie vorher die Methode, nach der ſie philoſophirte, und den Standpunkt, auf welchem ſie ſtand, hätte angeben ſollen, ſtellte ſie die Philoſophie nach dieſer Methode gleich ſelbſt auf, und man mußte nur den Standpunkt aus der Philoſophie erſt abnehmen. Ich bin überzeugt, daß nach den Erläuterungen dieſes Syſtems von dem Erfinder deſſelben in dem philoſophiſchen Journal einer Geſellſch. deutſch. Gelehrten (1797.) die Wiſſenſchaftslehre, die eine ſo ausgezeichnete Stelle in der Geſchichte der Philoſophie einnehmen wird, nicht ſo unverſtändlich, unbegreiflich würde geweſen ſeyn und daher auch weniger Widerſtand und Widerſpruch gefunden haben.

Der ſo ſcharfſinnige Urheber und Erfinder dieſes neuen Syſtems erwähnt in den eben angeführten Erläuterungen mehrerer Stellen der Kantiſchen Kritik, in welchen die Wiſſenſchaftslehre ſoll geahndet und auf dieſe als ein künftiges noch zu Stande zu bringendes Werk hingewieſen worden ſeyn. Kommentire ich nach dem Kant'ſchen Syſtem: ſo kann ich mich freylich nicht überzeugen, daß man auf dieſem Standpunkte noch einen höhern Standpunkt zulaſſen und ahnden könne; trage ich aber den Geiſt der Wiſſenſchaftslehre in die Kritik der reinen Vernunft hinein: ſo ſcheint mir freylich auch wieder nichts natürlicher, als daß die Stellen ſo, wie Herr Fichte ſie erklärt, verſtanden werden müßten. Nach der Kan-

tiſchen Kritik und nach dem Standpunkte derſelben, glaube ich, iſt das, was Kant von der urſprünglichen Einheit der Apperception, von dem »Ich denke« als der Möglichkeit der Einheit des Bewußtſeyns ſagt, ein identiſcher Satz mit den logiſchen Formen. »Das: Ich denke,« heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, »muß alle meine Vorſtellungen »begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt »werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben »ſo viel heißt, als die Vorſtellung würde entweder unmöglich, »oder wenigſtens für mich nichts ſeyn. Diejenige Vorſtellung, »die vor allem Denken gegeben ſeyn kann, heißt Anſchauung. »Alſo hat alles Mannichfaltige der Anſchauung eine nothwen»dige Beziehung auf das: Ich denke, in demſelben Subjekt, »darin dieſes Mannichfaltige angetroffen wird. Dieſe Vor»ſtellung aber iſt ein Aktus der Spontaneität, d. i., ſie kann »nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Ich »nenne ſie die reine Apperception, wenn ſie von der empiri»ſchen zu unterſcheiden, oder auch die urſprüngliche Apper»ception, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſeyn iſt, was, in»dem es die Vorſtellung Ich denke hervorbringt, die alle an»dere muß begleiten können, und in allem Bewußtſeyn ein »und daſſelbe iſt, von keiner weiter begleitet werden kann. »Ich nenne auch die Einheit derſelben die transcendentale Ein»heit des Selbſtbewußtſeyns, um die Möglichkeit der Er»kenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen.« — Fichte aber nach mehreren Erläuterungen dieſer Stelle, worin er ſie nach ſeinem Geiſte erklärt, ſagt endlich: »Sonach finden »wir ja bey Kant ganz beſtimmt den Begriff des reinen Ich »gerade ſo, wie die Wiſſenſchaftslehre ihn aufſtellt.« Aber ich glaube nicht, daß Kant auf die Möglichkeit und Nothwen-

digkeit der Ableitung der Denkformen von dem »Ich denke« habe hindeuten wollen und nach ſeinem Standpunkte habe hindeuten können: denn eben nach dieſem ſind ja die Denkformen das Höchſte, Letzte, über dieſe liegt keine Deduktion hinaus: und will man eine Ableitung derſelben verſuchen, ſo drehet man ſich, in wiefern man nur immer nach den logiſchen Formen denkt, in einem Cirkel herum. Dieſes iſt der Hauptpunkt, wodurch ich meine Meinung rechtfertigen zu können glaube, daß nach der Methode der Kritik in dieſer nichts von einer ſolchen Ahndung auf eine höhere Wiſſenſchaft, wie die gelieferte Wiſſenſchaftslehre iſt, liegen könne. Das »Ich denke« und die logiſchen Formen — ſtehen nach Kant in Wechſelwirkung. Dieſes ſcheint mir aber auch ausdrücklich Kant in einer Stelle, die unmittelbar auf jene Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe folgt, angedeutet zu haben, nicht allein daß ſich dieſes aus ſeinem Standpunkte ergiebt; »dieſer Grundſatz, der »nothwendigen Einheit der Apperception (alſo das »Ich »denke«) iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein ana»lytiſcher Satz, erklärt aber doch eine Syntheſis des in ei»ner Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen als nothwendig, »ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußt»ſeyns nicht gedacht werden kann.« — Was will Kant mit dem »es iſt identiſch, es iſt ein analytiſcher Satz« ſagen! —

Aber werden vielleicht andere, die nicht wiſſen, worauf es bey dem Philoſophiren ankommt und daß dieſes nur darinnen beſtehet, daß man immer nach dem Vorſtellungsvermögen denke und denken müſſe, wider die Wiſſenſchaftslehre einwenden: »da dieſe eine allgemeingültige und allgemeingeltende Philoſophie begründen, die Kritik der reinen Vernunft zur

Wiſſenſchaft erheben will, drehet ſich denn die Wiſſenſchafts-
lehre bey ihrer Methode nicht in einem Cirkel herum? Sie
philoſophirt ja immer nur nach den Denkformen, nach den
Denkgeſetzen.« Das iſt es eben, antworte ich, daß ſie,
wie die Kantiſche, eine allgemeingültige Philoſophie iſt; läge
ſie über das Vorſtellungsvermögen hinaus, in einem Lande,
das man gar nicht kennt und aus dem man keine Begriffe ho-
len kann: ſo wäre ſie eben deshalb tranſcendent und keine
wahre Philoſophie. Begehet denn Kant, wenn jener Einwurf
gelten ſoll, nicht ebenfalls einen Cirkel, wenn er das a poſte-
riori nach dem Merkmal des Zufälligen und das a priori
nach dem Merkmal des Nothwendigen, oder die logiſchen For-
men nach dem Merkmal des Nothwendigen als a priori ge-
geben ableitet? Denn auch das Nothwendige iſt ja eine Ver-
ſtandesform, die alſo in den logiſchen Geſetzen, die abgeleitet
werden ſollen, enthalten iſt. Philoſophie und Philoſophiren
iſt ja aber gar nicht anders möglich, als nach den Denkformen
und nach den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens; verlaſſen
wir dieſe und ſuchen wir Land außerhalb deſſelben: ſo machen
wir unſere kleinen Geſtalten zu Rieſen, und ſind deshalb
nichts, weil wir nicht das erreichen können, was wir in jenen
ausgedehnten nichtigen Geſtalten zu erhalten und zu faſſen
hoffen.

Die verſchiedenen Hauptpunkte zwiſchen der Kantiſchen
und Fichteſchen Philoſophie ſind alſo kürzlich folgende.

1) Fichte faßt die urſprüngliche Syntheſis des Denkens
in der urſprünglichen Syntheſis, in einer Thathandlung des
Denkens auf. Die ganze Methode und Lehrart in der Wiſſen-
ſchaftslehre iſt die nach der Relation, in welchem Verhältniſſe
alle Syntheſen und Antitheſen zur höchſten Einheit durchge-

führt und durch Reflektion als urſprüngliche Handlungsweiſen philoſophiſch aufgeſtellt werden. Kant hingegen abſtrahirt die urſprüngliche Syntheſis des Denkens, die Geſetze und die Formen deſſelben objektive, indem er nach der Modalität durch das Merkmal des Nothwendigen das a priori von dem a poſteriori ſcheidet und ſo von einem Vorgeſtellten ſeinen Kritizismus ableitet. 2) Durch die verſchiedenen Methoden, welche dieſe beyden Philoſophen befolgen, entſtehet die verſchiedene Anſicht in ihrem Syſteme: in der Kantiſchen Kritik, wo alles Form, ruhende Form, Behältniß, einzelne eingetheilte Vermögen ſind; in der Wiſſenſchaftslehre, wo alles Thätigkeit, Produktion, Leiden und Thätigſeyn Eins und daſſelbe iſt. In der urſprünglichen Syntheſis des Denkens wird durch Reflektion alles in ſeiner Thätigkeit und in ſeiner Einheit aufgefaßt; aber objektive an einem Vorgeſtellten tritt es unter beſtimmte, ruhende Form, unter feſte iſolirte Einheit und in beſtimmte Grenzen. 3) Fichte und Kant ſind eins, ohngeachtet der verſchiedenen Anſicht, welche beyderſeitige Syſteme liefern. Denn das Ruhende (die Form, das Behältniß, das Iſolirte) wird Thätigkeit, produktiv, wenn die urſprüngliche Syntheſis in dem urſprünglichen Handeln aufgefaßt wird: das Produktive, Thätige wird aber auch wieder leidend, ruhend, Form, wenn die urſprüngliche Syntheſis an einem Vorgeſtellten und ſo an einem Objekte gleichſam befeſtiget wird. Kant und Fichte können alſo leicht in ihren Methoden mit einander wechſeln, und einer dem andern die Wahrheit ſeiner Reſultate zugeſtehen. 4) Aber Fichte ſtehet über Kant, indem er, was doch der Geiſt des Kritizismus iſt, die urſprüngliche Syntheſis urſprünglich (in einem urſprünglichen Handeln) auffaßt, da Kant ſich hingegen an einen zweyten

Akt des Denkens hält und von dieſem die Denkgeſetze ableitet. Fichte ſtehet auf den Grenzen des Denkens, Kant innerhalb, an der Seite dieſer Grenzen.

Der Menſch, will Fichte, ſoll mit ſich ſelbſt philoſophiren, er ſoll von ſich ausgehen, nur auf ſein eigenes Denken reflektiren; — und ſo, wenn er dieſes Denken, dieſe Reflektion weit genug durchführt, wird er auf den Standpunkt kommen, der der kritiſche, der transcendentale Idealismus heißt. Denken iſt eher, als dieſes Denken ſich vorſtellen. Die Methode zu philoſophiren, die auf das Denken reflektirt, muß alſo früher, derjenigen vorausliegen, welche von dem vorgeſtellten Denken als Objekte die Geſetze und die urſprünglichen Handlungsweiſen des Geiſtes abſtrahirt. Zu jener Methode des Philoſophirens gehört abſolut und ſchlechthin Selbſtthätigkeit, und zwar doppelt, erſtlich Denken ſelbſt, zweytens Reflektiren auf dieſes Denken, — und eine ſolche Philoſophie, die in einem ſolchen ſelbſtthätigen Aktus des Denkens und des Reflektirens beſtehet, kann nicht gelernt oder abgelernt werden. Die letztere Methode zu philoſophiren bequemt ſich aber ſchon mehr zu dem lieber leidenden als ſelbſtthätigen Menſchen, in wiefern er lieber lernt, aufnimmt, auffaßt, als in der größten Anſtrengung und in einer ſelbſt angefangenen und ſelbſt fortgeſetzten Handlung auf ſich merkt. — Die Wiſſenſchaftslehre und ihre Methode zu philoſophiren verhält ſich zu der Kantiſchen Methode, wie der phyſiſche Menſch, der die Geſetze ſeiner Bewegung ſelbſt mitten in der Bewegung und durch die Bewegung ableitet, zu dem, der die Bewegung und die Grade derſelben erſt von den hinterlaſſenen Spuren ſeines Fußtritts abſtrahiren will.

Ich glaube aber dieſe Fichteſche Methode zu philoſophiren

nicht beſſer charakteriſiren und nicht beſſer, als durch folgende Stelle rechtfertigen zu können: »Cognitioni veritatum »neceſſariarum, et earum abſtractionibus acceptum »referri debet, quod ad *actus reflexos elevati ſimus,* »*quorum vi iſtud cogitamus, quod Ego appellatur,* »*et hoc vel iſtud in nobis eſſe conſideramus.* Et in»de etiam eſt, quod noſmet ipſos cogitantes de ente, »de ſubſtantia tum ſimplici, tum compoſita, de im»materiali, et ipſo Deo cogitemus, dum concipimus, »quod in nobis limitatum eſt, in ipſo ſine limitibus »exiſtere. Atque *hi actus reflexi praecipua largiun»tur objecta ratiociniorum noſtrorum.*« (Leibnitii Logic. et Metaphyſ. Principia philoſoph. §. 30. Tom. II. ex edit. Dutens.)

IV.

Ueber den Streit zwiſchen dem formellen und gemiſchten Princip in der Moral.

Es war der Eklekticiſmus mit ſeinem materiellen Princip in der Moral, der faſt allgemein in der philoſophiſchen Welt angenommen und verkündigt wurde, als die kritiſche Philoſophie ſich das Verdienſt erwarb, den Denkern Deutſchlands eine andere Bahn vorzuzeichnen und den Kampf mit dem Eklekticiſmus zu beginnen. Die Wahrheit der Gründe und der ſyſtematiſche Gang, mit dem ſie ihren Plan verfolgte, verſchaffte ihr bald theils denkende, theils auch nachbetende Anhänger genug; die erſtern verdankten ihr eine neue Anſicht der durch ſie behandelten Gegenſtände, begnügten ſich aber nicht in verba magiſtri zu ſchwören, ſondern ſchlugen, geſtützt auf die Kritik, ihren eigenen Weg ein, ſo Reinhold, Abicht, Beck, Fichte; die andern, außerordentlich froh darüber, etwas gefunden zu haben, was Stoff genug enthielte, um es zu epitomiren, zu commentiren und in allen möglichen Formen, vom ſtrengen Syſteme einer Kritik über die transſcendentalen Vermögen des Menſchen an bis herab zur ſchlechteſten Recenſion,

im Kantiſchen Geſchmacke dem Publicum wieder zu geben, zweifeln mit keiner Sylbe an den Ausſprüchen ihres Meiſters, beſtrafen jeden Einwurf und jedes Bedenken gegen irgend eine Behauptung der Kritik mit dem philoſophiſchen Interdicte und affectiren in den Recenſionen, die ſie treu und fleißig in ſo manche Inſtitute zu liefern haben, nur zu gern die Löwenhaut, damit wenigſtens der Dilettant und der unerfahrne Leſer nicht das Thier erkennen und verachten möge, das ſich hinter jener Hülle ſicher glaubt.

Das materielle Princip in der Moral hielt ſich nicht lange mehr, nebſt dem Eklekticismus, mit dem es im genauen Zuſammenhange ſteht, nachdem die Kritik ſeine ſeichten Gründe zermalmt hatte; die wenigen Stimmen, die ſich noch nothgedrungen ſeiner annahmen, verſtummten nach und nach, und die kritiſchen Philoſophen lebten mit ihrem formellen Princip in der ecclesia triumphante. Doch bald zerfiel auch dieſe Schule in mehrere einzelne Theile; es bildeten ſich Puriſten, die an dem Buchſtaben der Kritik hiengen, und jeden Gedanken dagegen ſogleich als Hochverrath der philoſophiſchen Welt denunciirten; es folgten viele dem analytiſchen Wege, den Reinhold in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens einſchlug, und dieſe ſahen mit Mitleiden auf alle diejenigen herab, die an der untrüglichen Elementarphiloſophie zweifelten; einſam, aber doch mit eigenthümlicher Kraft, wenn auch ſein Verſuch nicht geglückt ſeyn ſollte, ſuchte Abicht, durch den Satz der Beſeelung, alle die überſinnlichen Vermögen des Menſchen zugleich zu begründen; und Fichte trat aus Gewitterwolken von Recenſionen hervor, die allen Gegnern Untergang und Verderben drohten, um ſeinen Idealismus zu verkündigen. So imponirend auch der Ton dieſes Meiſters

Digitized by Google

ſelbſt und ſo ſtark auch, wo möglich noch anmaaßender, der Ton ſeiner Jünger iſt: ſo hat doch gewiß das Fichteſche Syſtem, wenn man nur ſeine drey Prämiſſen, das Setzen des Ichs, des Nicht-Ichs und der Wechſelwirkung zwiſchen beyden, zugiebt, die meiſte Conſequenz und den genaueſten Zuſammenhang der Theile unter ſich. Es iſt ein Product, das dem Scharfſinne des Menſchen Ehre macht; es droht aber auch der Kritik ſelbſt, (beſonders von ihrer ſchwachen Seite, wo ſie, der Erſcheinungen wegen, das Daſeyn der Dinge an ſich annimmt, ohne ſich doch anzumaaßen, das Verhältniß zwiſchen beyden beſtimmen zu wollen,) indem er Object und Subject als beydes ſubjectiv und blos in uns vorhanden darſtellt, einen Angriff, der wenigſtens dem Idealismus und Skepticismus freyen Spielraum läßt, die Kritik in ihrem Innern zu erſchüttern.

Denn allerdings hat auch der geläuterte, d. h., der nach den Bedürfniſſen der Zeit und nach den Vorarbeiten und Vorkenntniſſen der Periode, in der wir leben, fortgeführte Skepticismus, nicht wenig dazu beygetragen, der Kritik, ſowohl in ihrem theoretiſchen als praktiſchen Theile, einen empfindlichen Stoß zu geben. In theoretiſcher Hinſicht that es beſonders Schulze in ſeinem Aeneſidemus, und Platner in der dritten Bearbeitung des erſten Theils ſeiner Aphorismen; in praktiſcher Hinſicht aber Reinhard in ſeiner neuen Ausgabe der Moral; vielleicht daß auch ein Aufſatz in Eggers deutſchem Magazin, im April, May, Juny, July 1797: über die letzten Principien der Philoſophie, wo ich bereits für die philoſophiſche Moral ein gemiſchtes Princip aufſtellte, hier einen Platz verdiente.

Es iſt bekannt, daß die Kritik beſonders dadurch ſich ein

Digitized by Google

bleibendes Verdienſt erwarb, daß ſie die menſchlichen Vermögen und Kräfte genau auszumeſſen, und jeder derſelben ihre beſtimmte Grenze vorzuzeichnen verſuchte. Dabey konnte es denn nicht anders geſchehen, als daß die reine Form des menſchlichen Wiſſens von allem Stoffe, das Ueberſinnliche von dem Sinnlichen, ſtreng geſchieden ward. Das a priori in uns Enthaltne und die Erfahrung wurden eben ſo weit von einander getrennt, wie die intelligible Welt von der Naturwelt. Dieſer große, in der Kritik der reinen Vernunft gewagte, Verſuch konnte denn nun, in dieſer Vollendung ausgeführt, nicht anders als zum Nachtheil des ſinnlichen Theils der menſchlichen Natur ausfallen; daher denn auch die rigoroſe kritiſche Moral nicht nur, wie billig, das materielle Moralprincip ſtürzte, ſondern bey der Aufführung und Begründung ihres formellen Princips dem ſinnlichen Theile der menſchlichen Natur ſogar das **Mitbeſtimmungsrecht** verſagte. Dieſe Strenge in der Aufführung eines blos formellen Princips ließ ſich theils nach einer ſolchen Sonderung und Scheidung des Objectiven und Subjectiven in der menſchlichen Erkenntniß nicht anders erwarten; theils war für die laxe Moral der Schulen, und für die noch laxere Moralität des Lebens eine ſolche Strenge anfangs weſentliches Bedürfniß. Aber es fragt ſich nur, ob dem Weſen unſrer menſchlichen Natur, wie es aus einer **Verbindung** von ſinnlichen und überſinnlichen Anlagen beſteht, wirklich ein ſolcher formeller Grundſatz angemeſſen ſey, vorausgeſetzt nämlich bey allen Leſern dieſes Aufſatzes, daß ſie aus **Kants** eignen Schriften und aus den Schriften der kritiſchen Philoſophen wiſſen, **was** das formale Princip auf ſich habe, und **wie** der kategoriſche Imperativ, als Poſtulat oder als Prämiſſe, zur ganzen Moralphiloſophie vorausgeſchickt werde.

Digitized by Google

Gegen dieſes formale Princip hat ſich nun Reinhard in ſeinem Moralſyſtem erklärt, und dagegen ein gemiſchtes Princip aufgeſtellt und durch den erſten Theil ſeines Werks bereits hindurchgeführt, doch ſo, daß er im Ganzen ſowohl, ſo wie in den einzeln Colliſionsfällen beyder Theile der menſchlichen Natur, den ſinnlichen Theil dem überſinnlichen und ſeinen Geſetzen ſubordinirt. Es war vorauszuſehen, daß ſich die Bekenner der kritiſchen Philoſophie gegen dieſe Aufführung eines gemiſchten Princips erklären, und zwar mit großer Ungleichheit in Rückſicht der Gegengründe ſowohl, als auch in Rückſicht des Tons, mit dem ſie vorgetragen wurden, erklären würden. Die wichtigſten ſind wahrſcheinlich die, die Jakob in ſeinen Annalen bey der Recenſion dieſes Werks und Stäudlin in dem dritten Theile ſeiner Beyträge dagegen aufgeſtellt haben. Minder treffend ſcheinen mir die zu ſeyn, die Schmid ſeiner neuen Ausgabe der theologiſchen Moral eingewebt hat. Es kommt mir nicht zu, die Sache des Reinhardſchen Werks zu führen, wozu ich weder autoriſirt bin, noch mich auch ſtark genug fühle; zudem, da ich im Einzeln ſehr von dem verehrungswürdigen Manne, ſowohl bey der Ausführung, als auch bey der weitern Entwicklung eines principium mixtum abweiche; aber da wirklich der rechte Fleck, von wo aus der formelle Moraliſt ein gemiſchtes Princip angreifen und erſchüttern muß, noch nicht getroffen, ſondern mit Reinhard mehr nur über einzelne Puncte, als über das Ganze und über die Deduction und Haltung eines gemiſchten Princips gerechtet worden iſt: ſo will ich hier wenigſtens, wie ich, nach meiner individuellen Anſicht, mir dieſe Deduction denke, vorzeichnen, um die Urtheile partheyloſer, denkender Männer, die noch zu keiner Schule geſchworen haben, darüber zu hören.

Digitized by Google

Die theoretiſche Philoſophie ſteht aber in einem zu genauen Zuſammenhange mit der praktiſchen, als daß nicht von ihrer Behandlung die Aufſtellung eines gemiſchten Princips größtentheils abhängen ſollte. Dies zeigt wenigſtens in der kritiſchen Philoſophie der Einfluß der, in dem theoretiſchen Theile verſuchten, Sonderung des Stoffes von der Form, des Objectiven von dem Subjectiven, auf die Aufſtellung des formellen Moralprincips. Ohne jene Kritik der theoretiſchen Vermögen, ohne jene gänzliche Uebergehung der Erfahrung und der Wirkungen der ſinnlichen Natur bey dieſer Deduction wäre die Aufſtellung des formellen Moralprincips nicht möglich geweſen. Nur bey einer Logik, wie die kritiſche iſt, die ganz in die Fußtapfen der peripatetiſchen tritt, und blos die allgemeinen Geſetze des Denkens im Schulgewande entwickelt, war es möglich, daß die Anthropologie und empiriſche Pſychologie faſt ſo ganz vergeſſen wurde, wie ſie verhältnißmäßig, ſeit der Epoche der kritiſchen Schriften, gegen den Anbau der übrigen Theile der Philoſophie, die Schriften von Jakob, Schmid und Ith ausgenommen, (die aber auch zum Theil noch nicht vollendet ſind) vergeſſen worden iſt.

Soll die theoretiſche Philoſophie, nach meiner Anſicht, irgend das Intereſſe eines denkenden Kopfs befriedigen und mit dem Leben des Menſchen in Verbindung ſtehen: ſo muß ſie den Menſchen charakteriſiren nach dem, was er iſt; ſie muß ihn als ein Weſen aufſtellen, das ſinnliche und überſinnliche Anlagen zugleich in ſich enthält, und das erſt zum Menſchen wird, in wiefern es dieſe doppelte Anlage in ſich zu Einem Ganzen verbindet. Er beſteht daher aus gemiſchten Anlagen; dies will aber nicht ſo viel ſagen, als ob ſeine Anlagen ſo regellos und ungeordnet in ſeinem Weſen enthalten

wären, wie man es ſich bey einer Vermiſchung denken könnte; es iſt vielmehr das Verdienſt, das ſich die theoretiſche Philoſophie erwerben kann und muß, beyde Theile der menſchlichen Natur zu iſoliren und iſolirt darzuſtellen; nicht als ob ſie in der Wirklichkeit und im Leben wirklich einen Augenblick ſo iſolirt erſchienen, ſondern nur, um, zu dem Behuſe der Wiſſenſchaft, feſtſetzen zu können, welcher Cultur ſie bedürfen, um den Menſchen zu der Vollendung zu erheben, nach der er dürſtet, und zu der er die Empfänglichkeit eben in dieſem großen Umfange von unermeßlichen Anlagen und Kräften beſitzt.

Blos alſo zu dieſem Behufe enthält die empiriſche Pſychologie die Theorie der Erſcheinungen, die die menſchliche Organiſation betreffen, in wiefern dieſe Organiſation einen eigenthümlichen Zweck (der Glückſeligkeit) zu erreichen ſich verhält, und durch die innige, unerklärbare, durch das Factum des irdiſchen Lebens aber wirkliche, Vereinigung mit einem überſinnlichen Weſen dieſen Zweck als Ideal ſich vorzeichnet. Daß hierbey alles eigentlich Phyſiologiſche ausgeſchloſſen bleibt, verſteht ſich von ſelbſt. Der richtige Begriff der Organiſation, der Erſcheinungen an einer menſchlichen Organiſation, als ſolcher, der Zwecke, die ihr zukommen, und der Bedingung, unter der ſie dieſe Zwecke zu realiſiren ſtrebt, begleitet von einem allgemeinen Blicke auf die geſammte Naturwelt, der auch die menſchliche Organiſation, als ein einzelner Theil, zugehört, bezeichnet das Gebiet der empiriſchen Pſychologie, in wiefern ſie die theoretiſche Philoſophie eröffnet, und ſie, wenn wir nicht ängſtlich an dem Begriffe des blos Formellen hängen wollen, auch weſentlich zu ihr gehört. An ſie ſchließt ſich die Kritik der überſinnlichen

Vermögen des Menſchen an; zunächſt des Vorſtellungsvermögens, und alſo der Formen der Anſchauungen, der Kategorien und der Ideen; doch ſo, daß der Antheil der menſchlichen Organiſation an der Empfindung und an der Zuführung des Stoffs zu Vorſtellungen gehörig gewürdigt, und bey jedem Vermögen des überſinnlichen Theils unſers Weſens nie das ganz vergeſſen wird, was die Organiſation, eben wegen ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit dem Gemüthe, hervorbringt. In der Kritik iſt dies um ſo mehr übergangen, in wiefern eigentlich die Kritik nur das menſchliche Erkenntnißvermögen auszumeſſen verſuchte; das Gefühlsvermögen hat ſie ganz übergangen, und das Begehrungsvermögen nur einſeitig, d. h., nach dem, bey dem Erkenntnißvermögen einmal aufgefaßten, blos formellen Maaßſtabe behandelt. Daher berechne ich auch die Verdienſte der kritiſchen Philoſophie blos nach ihrem Einfluſſe auf die totale Umbildung der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Vorſtellungsvermögens; behaupte aber, daß das Gefühlsvermögen, vielleicht nach Jahrzehenden, vielleicht erſt nach Jahrhunderten, eben eine ſolche Kritik erfahren wird, und daß blos nach beyden, das Vermögen der Triebe, dem wir bey unſern Handlungen folgen, in einer höhern Vollendung, als jetzt, dargeſtellt werden wird. Nach dieſem offenen Geſtändniß iſt denn nun der Theil der theoretiſchen Philoſophie, der die überſinnlichen Vermögen des Menſchen charakteriſirt, in ſofern allerdings formell, in wiefern er die in uns enthaltenen, blos ſubjectiven, Anlagen darſtellt, unter denen jeder ſinnliche Gegenſtand von uns, als Erſcheinung, wahrgenommen und angeſchaut (Raum und Zeit) und dann zur Vorſtellung erhoben wird, nach der Einrichtung nämlich, daß wir alle ſinnliche

Digitized by Google

Gegenſtände unter die Rubriken der Quantität, Qualität, Relation und Modalität (unter die Kategorien, als urſprüngliche Formen des Verſtandes) bringen. Zugleich aber geſtehe ich, daß, ſo feſt ich von dieſen ſubjectiven Bedürfniſſen unſers Vorſtellungsvermögens überzeugt bin, alle Erſcheinungen, als ſolche, nach dem Geſetze der Cauſalität, zu denken, ich doch, außerhalb dieſes ſubjectiven Bedürfniſſes und dieſer urſprünglichen Form unſers Verſtandes, nicht den Grund finde, der uns berechtigt, von den Erſcheinungen mit der Kritik auf das Daſeyn der Dinge an ſich zu ſchließen. Es kommt darauf an, dieſen wichtigen Gegenſtand der neueſten Verhandlungen wenigſtens hier ganz kurz zu berühren, da mit ihm eine unermeßliche Reihe von Irrthümern und Mißverſtändniſſen in der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie wegfallen muß.

Der Materialiſt denkt ſich nämlich beydes, Erſcheinung und Ding an ſich, außer ſich, und zwar in dem nothwendigen Zuſammenhange, er erkennt das Ding an ſich wirklich in der ſinnlichen Erſcheinung; der Idealiſt ſetzt beydes in ſein Vorſtellungsvermögen, Object und Subject ſind beyde in ihm, was außerhalb deſſelben exiſtirt, weiß er nicht und intereſſirt ihn nicht; der Dogmatiker iſt gewöhnlich Dualiſt, unterſcheidet zwar die Erſcheinung von dem Dinge an ſich und der Vorſtellung, die er in ſich von dem Dinge an ſich zu haben glaubt, iſt aber überzeugt, daß die Dinge an ſich ſo ſind, wie die Erſcheinungen ſind, überhaupt er hält die Erſcheinungen für wirkliche Abdrücke und Ausdrücke der Erſcheinungen; die kritiſche Philoſophie unterſcheidet zwiſchen Erſcheinung und dem Dinge an ſich; erweiſet die Exiſtenz der erſten, ohne ſich anzumaaßen, zu beſtimmen, wie und was ſie ſey; poſtulirt,

indem ſie von dem Geſetze der Cauſalität ausgeht, (in der That aber nur von der Möglichkeit auf die Exiſtenz ſchließt) die Exiſtenz der Dinge an ſich, giebt aber allerdings den Verſuch auf, das Verhältniß zwiſchen beyden näher zu beſtimmen, da in ihr die Dinge an ſich = × ſind; nur daß ſie ſich anmaaßt, das Daſeyn derſelben zu behaupten. Gegen ſie hält ſich denn der Skeptiker, wenn er mit ihr zwar die urſprüngliche Einrichtung des Verſtandes, zur Wirkung eine Urſache, und alſo auch eine ſolche für die Erſcheinungen und für die Erſcheinungswelt aufzuſuchen; aber er weicht von ihr ab, da er blos dieſe ſubjective Einrichtung zugeſteht, es aber ganz dahin geſtellt ſeyn läßt, ob es Dinge an ſich giebt, wie und was ſie ſind, und ob und in welchem Verhältniſſe ſie zu den Erſcheinungen ſtehen? — Daraus folgt denn für die praktiſche Philoſophie, daß in ihr die Zwecke der ſinnlichen Welt, die ſich in unſrer Organiſation ſo ſtark ankündigen, eben ſo feſt verzeichnet werden, als die ſubjectiven Zwecke des Gemüths, die zwar, nach einer urſprünglichen Einrichtung des Verſtandes, auf ihre Realität und künftige Realiſirung in der überſinnlichen Welt hindeuten, deren Exiſtenz aber, während der gegenwärtigen Periode unſers Daſeyns wenigſtens, blos innerhalb der Grenzen unſers Vorſtellungsvermögens liegt.

Beyde Theile des Menſchen ſind alſo in der Wirklichkeit keinesweges ſo getrennt, wie ſie die Wiſſenſchaft aufſtellt; beyde greifen aufs innigſte in einander; beyde ſtreben nach eigenthümlichen Zwecken; keins verhält ſich gegen das andre wie bloßes Mittel oder wie die Baſis zu den Kräften und Zwecken des andern; nur durch die factiſche und unergründliche (geheimnißvolle) Vereinigung beyder Theile zu Einem

Ganzen war es möglich, daß die Ideen des überſinnlichen Theils verſinnlicht werden, und, in wiefern ſie durch dieſe Verſinnlichung ins Leben herabgezogen wurden, als Ideale (als verſinnlichte Ideen) dargeſtellt werden konnten; aber auch nur durch dieſe Vereinigung war es möglich, daß die ſinnliche Natur ihren Zweck der Glückſeligkeit, der in ſeinen gröbern Modificationen in der ganzen thieriſchen Schöpfung herrſcht, idealiſiren und zu der Würde eines menſchlichen Beſtrebens hinausläutern konnte.

Genug, die praktiſche Philoſophie, die ſich auf eine theoretiſche ſtützt, in welcher die Erſcheinungen und Zwecke der menſchlichen Organiſation im Zuſammenhange mit dem Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen aufgeſtellt worden ſind, geht von dem Factum der Freyheit aus. Der Menſch ſetzt ſich als ein freyes Weſen, d. h., als ein Weſen, das ſich, durch ſich ſelbſt, ohne äußern Zwang und ohne äußere Veranlaſſung, zur Realiſirung oder Nichtrealiſirung der höchſten Zwecke ſeiner Natur beſtimmen kann.

Die ſinnliche Natur zeichnet nämlich allen ihren Trieben, als Gegenſtand, die Glückſeligkeit oder die möglichſt größte Summe angenehmer Empfindungen vor, die in dem Stande eines irdiſchen Lebens genoſſen werden können; ſie hat dieſe Glückſeligkeit, wegen ihrer Vereinigung mit dem Gemüthe, zu einem Ideale veredelt, d. h., ſie wird ſich dieſes Triebes (der in dem Thiere als bloßer Trieb wirkt) als eines Zweckes bewußt, und zwar als eines Zweckes, zu deſſen Realiſirung und Leitung die Vernunft eben ſo gut Geſetze vorſchreibt, wie zur Realiſirung des überſinnlichen Zweckes. Es iſt Thorheit zu behaupten: der Trieb nach Glückſeligkeit bedürfe keiner vernünftigen Leitung; der Menſch würde auch, ohne die Ver-

nunſt, nach Glückſeligkeit ſtreben; ja er würde es, aber nicht als Menſch, ſondern als Thier; ſoll der Menſch eine menſchliche ſinnliche Glückſeligkeit genießen: ſo muß es eben ſo nach Geſetzen geſchehen, wie die Annäherung an ſein überſinnliches Ziel. Auch wird dadurch die Vernunft nicht herabgewürdigt, als mache ſie damit blos einen Calcul der Klugheit für die möglichſt mannichfaltigſten Genüſſe; nur wenn ihre Vorſchriften gemißbraucht werden, artet der rechtmäßige Genuß der Glückſeligkeit in bloße kalte Klugheitsberechnung der verſchiedenartigſten, mannichfaltigſten und weitgreifendſten Genüſſe aus.

Daneben ringt jedes der überſinnlichen Vermögen nach einem Ziele, das ihm in einer Idee vorgehalten wird. Das Vorſtellungsvermögen hat die Aufgabe der Wahrheit; das Gefühlsvermögen die Aufgabe der Schönheit; das Begehrungsvermögen die Aufgabe der ſittlichen Güte. Wäre der Menſch blos Geiſt: ſo würden dieſe Aufgaben, als Ideen, in ihm liegen, ohne je realiſirt zu werden. Wohlthätig ward aber ſein Gemüth mit einer ſinnlichen Natur in Verbindung geſetzt. Den Reiz, der über die Erſcheinungen ausgegoſſen iſt, an die ſie ſich zunächſt halten muß, verbreitet ſie über jene Ideen, in wiefern ſie dieſelben verſinnlicht, und, ſo verſinnlicht, dem Verſtande als Erſcheinungen vorhält; der Menſch gefällt ſich in dieſer Täuſchung, und erblickt in dieſer Verſinnlichung die Möglichkeit, ſeine Ideale zu realiſiren, d. h., ſie in einer Form der Sinnenwelt als Erſcheinung darzuſtellen, und zu dieſer Erſcheinung iſt denn die menſchliche Form, als Erſcheinung, die einzig mögliche; in ihr, als der vollendeteſten irdiſchen Organiſation, iſt ein Ausdruck der Wahrheit, der Schönheit, der ſittichen Güte möglich, der es

verbürgt, daß das Ringen des Gemüths nach der Realiſirung dieſer Ideale nicht blos ein ſchöner Traum ſey. Grenzenloſer idealiſcher Fortſchritt iſt daher der Grundtrieb der überſinnlichen Natur, den die ſinnliche, wegen ihrer Vereinigung mit dem Gemüthe, durch die Verſinnlichung jener drey Ideale belebt, innerhalb welcher blos dieſer grenzenloſe, unendliche Fortſchritt möglich iſt; grenzenloſe Glückſeligkeit iſt dagegen der Grundtrieb der ſinnlichen Natur, der dadurch der Würde eines vernünftigen Weſens angemeſſen wird, daß ihn das Gemüth unter der Hülle eines Ideals aufnimmt, und daß ſie ihn als höchſten Zweck aller Organiſationen denkt.

Dieſe beyden Zwecke begründen nun, als die letzten Endpuncte alles Dranges und Strebens in dem Menſchen die **Beſtimmung** des Menſchen, die ſeine geſammten Anlagen umſchließen muß. Der wahre Menſch iſt ein ſinnlich = überſinnliches Weſen. Seine wahre, eigentliche, unverſchobne Beſtimmung muß aus der Verbindung von ſinnlich = überſinnlichen Zwecken reſultiren. Die **Verbindung** des ſinnlich-überſinnlichen Zwecks, **Harmonie zwiſchen Fortſchritt und Glückſeligkeit**, iſt alſo gewiß die Aufgabe an den Menſchen, die ſeine Beſtimmung zu löſen hat. Wie aber dieſe Aufgabe zu löſen ſey? darüber ſind nun die Meinungen getheilt. **Möglich** ſind nur d r e y Verhältniſſe dieſer beyden Zwecke gegen einander. **Entweder** der Menſch unterdrückt die Forderung der ſinnlichen Natur und opfert ſie der überſinnlichen auf (dies Subordinationsſyſtem ſtellt **Kant**, und mit einigen Modificationen im Ganzen auch **Reinhard** auf); **oder** der Menſch befolgt die Forderungen der ſinnlichen Natur auf Koſten der überſinnlichen, er ſtrebt nach Glückſeligkeit auf Koſten der Zwecke ſeines Gemüths (das **materialiſtiſche** und **eudämo-**

niſtiſche Syſtem); oder er bringt beyde ins Gleichgewicht (ein Coordinationsſyſtem), wo er die Triebe und Zwecke beyder vereinigt und dadurch einig wird mit ſich ſelbſt.

Dieſes Coordinationsſyſtem, wie ich es zum Unterſchiede von der Durchführung des gemiſchten Princips in dem Reinhardſchen Werk nennen möchte, ſtützt ſich nicht in ſofern auf ein gemiſchtes Princip, in wiefern es die Art und Weiſe beſtimmt, wie gewollt werden ſoll, und zugleich den Gegenſtand des Wollens anweiſet, wodurch es ſich, in letzterer Hinſicht, dem materiellen Grundſatze nähern würde; ſondern in ſofern, in wiefern es auf dem Weſen der menſchlichen Natur, als einer Vereinigung ſinnlicher und überſinnlicher Anlagen und Vermögen, beruht, und in dieſer Beziehung die allgemeinen Geſetze vorſchreibt, nach denen gewollt werden muß; allgemein ſind aber die Geſetze der Vernunft, auch wenn ſie von einem gemiſchten Princip ausgeht, ſobald nur erwieſen iſt, daß ſie die letzten und höchſten Grundgeſetze des Willens ſind, und höhere, letztere und reinere, als die menſchliche Natur ſelbſt in ihren weſentlichen Beſtandtheilen darreicht, kann es ohnmöglich geben. Wer reinere Principien als gemiſchte haben will, die für Menſchen taugen ſollen, verlangt eine andre urſprüngliche Einrichtung der menſchlichen Natur, als wie ſie iſt, rechtet mit dem Weſen, das den Menſchen eben ein ſolches Weſen, mit dieſen Anlagen und dieſen Vermögen, werden hieß, und überſpringt die Grenzen, innerhalb welcher es einem Weſen unſerer Art vorgezeichnet iſt zu wirken. Auch dürfen wir nur den Verſuch machen, unſern Willen durch ein anderes, als ein gemiſchtes, Princip beſtimmen zu laſſen, und wir werden ſehen, daß es ſelbſt nicht möglich iſt, weil ſich der Menſch dadurch in einen

unnatürlichen Zuſtand verſetzen würde. Die Befolgung eines blos materiellen Princips würde den Menſchen zu einer bloßen Glückſeligkeitsmaſchine machen, und ihn unter ſeine Würde erniedrigen; jemehr der Menſch blos dem materiellen Princip folgt, um ſo mehr nähert er ſich dem Thier; und der Maaßſtab eines blos formellen Princips taugt nicht für Weſen, die die Sinnlichkeit in jedem Augenblicke daran mahnt, daß wir zur reinen Geiſtigkeit nicht berufen ſind, und daß erſt eine Läuterung aller unſrer Triebe, eine, durch Befolgung der Vernunftgeſetze, bewirkte Harmonie zwiſchen unſern Beſtrebungen eintreten muß, ehe wir nur als **Menſchen** mit uns einig werden können, geſchweige denn, daß wir die Grenze der Endlichkeit überſpringen, und durch Befolgung eines blos formellen Princips in eine Weſenreihe übergehen wollten, die uns jetzt noch ganz verſchloſſen iſt, und die wir mit dem Ausdruck der Geiſterwelt bezeichnen. —

Sey es daher auch immer, daß es uns auf Erden oft ſchwer falle, dieſe Harmonie zwiſchen den beyden höchſten Zwecken unſrer Natur hervorzubringen: ſo bleibt doch dieſe Harmonie, dieſes Gleichgewicht zwiſchen ihnen, nichts deſto weniger die große Aufgabe unſers Daſeyns, die wir in dieſer diſciplinariſchen Epoche ſo weit realiſiren ſollen, als es uns möglich iſt. Es konnte nicht anders geſchehen, wenn unſer Wille frey ſeyn und der Menſch nicht zur Maſchine herabgewürdigt werden ſollte, als daß wir nicht oft durch unſre Beſtrebungen veranlaßt werden ſollten, die beyden Extreme zu berühren, um ſowohl den ſinnlichen Zweck bisweilen dem überſinnlichen zu ſubordiniren und aufzuopfern, als auch den überſinnlichen dem ſinnlichen. Dieſe Verirrungen der menſchlichen Freyheit mußten möglich ſeyn, das menſchliche Leben mußte

unzählige Belege davon aufſtellen, wenn durch den Kampf mit beyden Extremen die menſchliche Freyheit endlich auf den lichten Punct gelangen ſollte, wo ſie die Würde ihrer Natur dadurch erringt und ſichert, daß ſie den Menſchen zum Menſchen macht, daß ſie nach unzähligen und mannichfaltigen Prüfungen und Uebungen endlich zur einzigen Verfolgung ſeiner letzten Zwecke leitet, und in dem Gleichgewichte zwiſchen beyden nach deſſen Realiſirung er ins Unendliche hinſtreben ſoll, ihm das Ideal ſeines unermeßlichen Daſeyns vorhält. Denn allerdings enthält das irdiſche Leben blos die erſten unvollkommnen Verſuche unſrer Freyheit, ſich zu der vollendeten Harmonie zwiſchen ihren letzten Zwecken durch ſich ſelbſt zu erheben, die die menſchliche Tugend ausmacht. Der abſolute Werth der Tugend muß daher mit der Erreichung des letzten Puncts unſrer Beſtimmung identiſch ſeyn; alles, was wir jetzt, und in Zukunft, ſeyn und leiſten können, iſt blos grenzenloſe Annäherung an jenes Ideal, und da dieſe Annäherung blos durch Freyheit möglich und durch die Aeußerungen dieſer Freyheit in Handlungen, die in der Erſcheinungswelt geſchehen, ſichtbar iſt: ſo nennen wir dieſe einzelnen Handlungen, die in Angemeſſenheit zu den Geſetzen der Vernunft ausgeübt werden, und die, als einzelne Erſcheinungen, den letzten Zweck unſers Daſeyns allmählig zu realiſiren, in der Sinnenwelt vorliegen, Tugenden. Auch iſt es in der That für den Menſchen möglich, beyde Zwecke ſeines Daſeyns, bis zu einem gewiſſen Puncte, der nur in der erreichten Cultur ſowohl der ſinnlichen, als der überſinnlichen Anlagen des Individuums ſeine Grenze hat, zu realiſiren, ohne einen Zweck dem andern aufzuopfern; er kann, neben einem grenzenloſen Fortſchritte in der Wahrheit, Schönheit

und ſittlichen Güte, glückſelig ſeyn; er kann, neben dem Genuſſe der Glückſeligkeit, grenzenlos fortſchreiten. Eins hebt das andre nicht auf, ſonſt müßte der Menſch, ſeinen Anlagen nach, ein widerſprechendes Weſen ſeyn, und wäre er dies, wäre es ſogleich im Zuſchnitte mit ihm verdorben: ſo könnte er auch nie, in alle Ewigkeit nicht, einig mit ſich ſelbſt werden und ſich zu der Harmonie erheben, nach der er ringt. Aber ſo ſpricht die weiſe und harmoniſche Miſchung ſeiner Anlagen ſelbſt ſchon ſeinem hohen Streben nach ſeinem Endzwecke zu, und noch ſtärker wird ihm die grenzenloſe Annäherung daran verbürgt, durch die beſeligende Wahrnehmung, daß wirklich die Befriedigung des einen Zwecks die Befriedigung des andern nicht ausſchließt oder aufhebt. Nur freylich, was auf Erden ihm unmöglich iſt, was ſeiner Freyheit zu realiſiren für andre Sphären aufbehalten wird, die ebenmäßige Erreichung beyder, die vollendete Harmonie zwiſchen beyden jetzt noch iſolirt zu verfolgenden Zwecken, das Gleichgewicht zwiſchen ihrer Realiſirung, — das iſt es, was ihm für ein höheres und beſſeres Daſeyn, wo er mehr als hier mit ſich in Uebereinſtimmung kommen ſoll, bürgt, oder was ihn, wenn er im Tode ein Raub der Vernichtung wäre, zu dem zweckloſeſten, räthſelhafteſten, beſtimmungsloſeſten und ewig mit ſich im Widerſpruche ſtehenden Weſen herabſetzen würde.

Könnte je die ungezwungene und reichhaltige Anwendung eines Moralprincips aufs Leben ein Beweis für ſeine Güte ſeyn: ſo müßte dies beſonders von dieſem gemiſchten Princip gelten. Denn im materiellen Princip iſt die Tugend blos Klugheitscalcul, wie viel man genießen ſoll, um recht lange genießen zu können, und hat man nur die Legalität der Handlung gerettet, hat man ſich nur die Dauer des Genuſſes für

die Zukunft geſichert: ſo kann man genießen, nach welchen Grundſätzen man will; die Folgen beſtimmen allein in dieſem Syſteme die Gründe der Handlungen. Und wenn, nach materialiſtiſchen Grundſätzen, ſich eine Fortdauer nach dem Tode denken ließe: ſo müßte ſie in einem ununterbrochnen fortgeſetzten Genuſſe beſtehen. Im formellen Principe dagegen erſcheint die Tugend nur im Kampfe; ſie hat beſtändig nur darauf hin zu arbeiten, die ſinnliche Natur mit ihren Beſtrebungen niederzukämpfen und zu unterdrücken, und iſt bey jeder Befriedigung des natürlichen Dranges nach Glückſeligkeit bereit, dieſe Befriedigung als eine Anomalie gegen den kategoriſchen Imperativ anzuſehen, die ſie den reinen Geſetzen der Sittlichkeit gewiſſermaaßen abbitten muß. Nach dieſem Princip iſt das menſchliche Leben nichts als ein ununterbrochner Kampf und Sieg; bald beherrſchen die Neigungen und Lüſte den Menſchen; bald erringt er den Sieg über ſie durch die Vernunft, aber ſein Feind, die Sinnlichkeit, begleitet ihn durchs ganze Leben, er darf ſich ſelbſt nie trauen, er darf nie froh über ſich werden, denn ſein Gegner iſt mit ſeinem vernünftigen Theile einmal, durch die factiſche Vereinigung der ſinnlichen und überſinnlichen Natur, mit ihm aufs innigſte verbunden. — Dagegen iſt bey der conſequenten Anwendung des gemiſchten Princips die Tugend Harmonie; dieſes Princip beruht ſchon ſogleich auf einer harmoniſchen, milden Vereinigung von trefflichen, aber freylich ihrer Natur nach heterogenen, Anlagen und Kräften; harmoniſch iſt die Miſchung derſelben, mild ihre Verſchmelzung in dem Menſchen zu Einem Ganzen; nur durch dieſe, ihrem Urſprunge nach zwar geheimnißvolle und unerklärbare, ihrer factiſchen Erſcheinung nach aber meiſterhaft harmoniſche, Verbindung beyder Theile

zu einem vollendeten Ganzen, der Perſon, iſt es möglich, daß die Realiſirung ihrer Zwecke ebenfalls Harmonie hervorbringe, und dieſe Harmonie nennen wir Tugend. Wenn nicht die Freyheit des Menſchen ſich ſelbſt zu den Extremen verirrt, wenn ſie nicht ſelbſt die Bahn zur Annäherung an ihr Ideal verläßt: ſo iſt ſchlechterdings kein Grund da, warum das Leben des Menſchen ein beſtändiger Kampf und Sieg, und wiederum das Aufſtehen eines nur eine Zeitlang niedergeworfenen Feindes seyn ſoll. Nein, wenn eine höhere Hand bey der Begründung unſrer Anlagen mit im Spiele war, wenn dieſes höhere Weſen ſelbſt in ſich und durch ſich die vollendeteſte Harmonie enthält: ſo iſt das Ziel, das ſie der Vernunft vorhielt, nicht dunkel und ſchwer; ſo iſt es weder ohnmöglich, noch blos für den abſtracten Denker zugänglich. Das Leben des Menſchen iſt vielmehr der ſchöne Schauplatz einer ſittlichen Freyheit, wo die unſterblichen Zöglinge eines ewigen Vaters das Elementarbuch ihrer Vernunft aufſchlagen und ſtudiren ſollen, um durch ihre Freyheit ſich ſelbſt zur Würde der Perſon und zu einer Harmonie zu erheben, die hienieden nur beginnt, und durch alle Perioden des Daſeyns ſo allmählig, durch höhere Vollendung der Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, ſteigt und wächſt, als wie es die ebenmäßige Befriedigung der höchſten Zwecke unſers Weſens, die grenzenloſe Annäherung an das Ideal unſers geſammten Daſeyns, verbürgt. — Verſtehe ich Schiller recht: ſo meint er in ſeinem Aufſatze: über Anmuth und Würde, das nämliche: »Wie ſehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht im objectiven Sinne einander entgegen ſtehen: ſo iſt dies doch im ſubjectiven Sinne nicht alſo, und der Menſch darf nicht nur, ſondern ſoll Luſt und Pflicht in Verbindung bringen, er ſoll

ſeiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um ſie wie eine Laſt wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von ſich abzuſtreifen, nein, um ſie aufs innigſte mit ſeinem höhern Selbſt zu vereinbaren, iſt ſeiner reinen Geiſternatur eine ſinnliche beygeſellt. Dadurch ſchon, daß ſie ihn zum vernünftig-ſinnlichen Weſen, d. h., zum Menſchen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was ſie verbunden hat, auch in den reinſten Aeußerungen ſeines göttlichen Theiles den ſinnlichen nicht hinter ſich zu laſſen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erſt alsdann, wenn ſie aus ſeiner geſammten Menſchheit als die vereinigte Wirkung beyder Principien, hervorquillt, wenn ſie ihm zur Natur geworden iſt, iſt ſeine ſittliche Denkart geborgen; denn ſo lange der ſittliche Geiſt noch Gewalt anwendet, ſo muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegen zu ſetzen haben. Der blos niedergeworfene Feind kann wieder aufſtehen, aber der verſöhnte iſt wahrhaft überwunden. Die menſchliche Natur iſt ein verbundeneres Ganzes in der Wirklichkeit, als es dem Philoſophen, der nur durch Trennen etwas vermag, erlaubt iſt, ſie erſcheinen zu laſſen. Nimmermehr kann die Vernunft Affecte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, wäre die ſinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte ſie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumphe hergeben, der über ſie ſelbſt gefeyert wird? Wie könnte ſie eine ſo lebhafte Theilnehmerin an dem Selbſtbewußtſeyn des reinen Geiſtes ſeyn, wenn ſie ſich nicht endlich ſo innig an ihn anſchließen könnte, daß ſelbſt der analytiſche Verſtand ſie nicht ohne Gewaltthätigkeit (und ohne völlige Ent-

fernung der Philoſophie aus dem Leben) mehr von ihr trennen kann.«

Ueberhaupt ſcheint der ganze Streit zwiſchen dem formellen und gemiſchten Princip dadurch am leichteſten gehoben werden zu können, wenn man genau zwiſchen Princip und Geſetz unterſcheidet. Es iſt wahr, die Vernunft, als das überſinnliche Vermögen, Einheit, und zwar durch Geſetze, hervorzubringen, kann keine andere Geſetze, als formale, aufſtellen; blos dadurch tragen die Geſetze, die den Willen des Menſchen leiten ſollen, das Gepräge der Vernünftigkeit oder ihres überſinnlichen vernünftigen Urſprungs. Aber kein Geſetz iſt urſprünglich und ſelbſtſtändig, ſelbſt der kategoriſche Imperativ nicht; jedes Geſetz iſt blos Mittel zur Erreichung eines Zweckes; es iſt blos deshalb da, weil der Zweck da iſt; es müßte anders ſeyn, wenn der Zweck anders wäre. Nun iſt freylich die ganze Teleologie, der der Menſch folgt, weil er ein ſinnlich-vernünftiges Weſen iſt, eigentlich blos ein Verhältniß von Vorſtellungen zu Vorſtellungen; aber er ſoll und muß die Zwecke realiſiren, die in ſeinen geſammten Anlagen beabſichtigt ſind. Dieſe Anlagen ſind Facta; die Zwecke, zu denen er ſich verbunden fühlt, müſſen ſo ſeyn, wie die Anlagen beſchaffen ſind, und als die letzten Endpuncte derſelben gedacht werden; um dieſe Zwecke zu realiſiren, kann es nur einen ſichern und gewiſſen Weg geben; es kann nur eine Geſetzgebung zu dieſem Theile führen; es kann nur ein höchſtes Geſetz an der Spitze dieſer Geſetzgebung ſtehen, aus welchem die übrigen alle mit Nothwendigkeit hervorgehen; dieſes Geſetz ſtellt nun die Vernunft auf, in welcher die Geſetzgebung des Menſchen enthalten iſt; dieſes Geſetz muß allgemein geltend ſeyn, dieſes Geſetz muß

alle ſinnlich=vernünftige Weſen verbinden; dieſes Geſetz muß aber auch formell ſeyn, weil es blos die Form der Handlungen bezeichnet, deren Baſis die Freyheit iſt. Dieſes Geſetz lautet: Sey einig mit dir ſelbſt; oder, nach andern Auslegungen, mit Kant: Handle ſo, daß die Maxime deiner Handlungen ein allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen werde; oder: Behandle jedes vernünftige Weſen als Zweck und nicht als Mittel; oder auch, in dem, die ganze menſchliche Natur mit ihren ganzen Anlagen umſchließenden, Sinne mit Reinhard: Strebe nach Vollkommenheit. Dieſes höchſte Sittengeſetz, oder Kants Sprache zu reden, dieſer kategoriſche Imperativ, behaupte ich aber, iſt keinesweges urſprünglich, dies würde er nur dann ſeyn, wenn er unter keiner andern gegebenen Prämiſſe anders ſeyn könnte. Aber ſo wollen wir die Anlagen der menſchlichen Natur, wie ſie jezt beſchaffen ſind, wegdenken, und dieſes Geſetz wird unzureichend ſeyn, und zwar deshalb, weil es blos als Mittel dient, zur Erreichung eines in urſprünglichen Anlagen enthaltnen Endzweckes. Aber dieſer Endzweck kann nicht als letzter Beſtimmungsgrund des Willens, und als die Vernunft bey ihrer Geſetzgebung leitend, gedacht werden, wenn nicht die ganze menſchliche Natur in ihrem Weſen aufgehoben und ihre ganze urſprüngliche Einrichtung erſchüttert wird. So ſind alſo die Zwecke, (wenn bereits in der theoretiſchen Philoſophie die richtige Anſicht der Teleologie aufgeſtellt worden iſt) das letzte und höchſte in der menſchlichen Natur; ſie ſind gegründet in der unermeßlichen Maſſe der menſchlichen Anlagen; ſie führen, um realiſirt zu werden, auf Geſetze, die die Vernunft aufſtellt, ohne die jene Zwecke nicht erreicht werden können. So gewiß aber dieſe Geſetze, nach ihrem Urſprunge in dem Weſen der

Digitized by Google

Vernunft, formell ſind: ſo ſetzen ſie doch ein principium mixtum voraus, da dieſes ſeinen Grund in der menſchlichen Natur ſelbſt und in ihren geſammten Anlagen hat. Sey es alſo auch, daß die Vernunft keine andere als formelle Geſetze aufſtellen kann, daraus folgt noch nicht, daß das Princip, zu deſſen Realiſirung ſie gegeben ſind, auch formell ſeyn müſſe. Daß aber die Vernunft in dem Menſchen das einzige geſetzgebende Vermögen iſt, daß nicht auch die Organiſation zur Erreichung ihres Zweckes der Glückſeligkeit eine Geſetzgebung aufſtellt, kann wirklich nicht als Einwurf gelten. Denn wäre das letztere der Fall, exiſtirten in dem Menſchen zwey Geſetzgebungen: ſo könnte der Menſch nie einig mit ſich werden, und wäre ein Weſen, das im beſtändigen, im ewigen Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſtünde. Es wäre dann der Menſch ein Weſen, im Sinne des parſiſchen Syſtems, mit zwey ganz heterogenen Grundprincipien. Doch damit wird eine Geſetzgebung für die Erreichung des Zwecks der Organiſation keineswegs ganz ausgeſchloſſen; denn die Vernunft zeichnet die Mittel für die Erreichung der Glückſeligkeit, als des Zwecks der Organiſation, eben ſo vor, wie erſt durch ſie das Syſtem einer Teleologie für die ganze Natur möglich wird. Die Vernunft umſchließt ebenfalls den ganzen Menſchen; denn ob ſie gleich, ihrem Weſen nach, dem überſinnlichen Theile ſeiner Natur zugehört: ſo iſt ſie doch das einzige Vermögen, das den Willen, der als frey zwiſchen den beyden Grundtrieben unſers Weſens, zwiſchen unſern beyden Naturen, mitten inne ſteht, zu beſtimmen vermag. Auch folgt daraus, daß die Vernunft die Geſetzgebung für die Erreichung des Zwecks der ſinnlichen Natur mit in ſich begreift, noch keineswegs, daß die Subordination des ſinnlichen Theils unter dem überſinnlichen

Digitized by Google

ſinnlichen der letzte Zweck unſers Daſeyns ſeyn müſſe; dies würde nur dann ſeyn, wenn das, wornach die ſinnliche Natur ſtrebt, im Widerſpruche mit dem Zwecke der überſinnlichen ſtünde, wenn es gar nicht mit ihm vereinigt werden könnte, und wenn die freyere Erreichung des einen die Erreichung des andern aufhöbe und ausſchlöſſe. Da aber dies nicht der Fall iſt; da ſich die beyden Zwecke der menſchlichen Natur nicht ſo gegen einander verhalten, daß der eine dem andern entgegen wäre, ſondern ſie beyde nur, ihrem Urſprunge nach, verſchiedenartig, keinesweges aber fremdartiger Natur ſind: ſo folgt auch daraus noch nicht, daß das Coordinationsſyſtem der beyden letzten Zwecke der menſchlichen Natur in ſich ſelbſt, als eine unaufzulöſende Aufgabe, zerfalle.

An dem entſcheidendſten Puncte aber ſtehen wir, wenn wir fragen: Wie nun, durch die Befolgung der Vernunftgeſetze, durch die Freyheit des Willens, der Endzweck der menſchlichen Natur (der, da er auf einem gemiſchten Princip beruht, in der Coordination, in dem vollendeten Gleichgewichte, der beyden letzten, zu Einem Endzwecke vereinigten, Zwecke beſteht) realiſirt werden ſolle und könne? — Kant, der die Sprache des eudämoniſtiſchen Syſtems aufdeckte, als er den Satz: die Tugend iſt das einzige und ſicherſte Mittel zur Glückſeligkeit, in ſeiner Unlauterkeit und Zweckwidrigkeit aufſtellte, antwortet darauf, und nach ihm ſeine Schule: Du mußt würdig werden für Glückſeligkeit durch die Tugend. So eudämoniſtiſch dies auch klingen möchte: ſo hat es doch in der Kritik einen höhern Sinn; Kant verlangt durchaus, daß der freye Wille, um des Guten ſelbſt willen, gut ſeyn ſolle; er ſagt ausdrücklich, daß nichts gut ſey, als ein guter Wille, und erklärt ſich am

Digitized by Google

beſtimmteſten über jene Aeußerung in dem Aufſatze: Ueber den Gemeinſpruch: das mag wohl in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis, folgendergeſtalt: »Die Würdigkeit glücklich zu ſeyn iſt diejenige, auf dem ſelbſteignen Willen des Subjects beruhende, Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freyen Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit, ſich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterſchieden.« Ganz recht; nur daß ich behaupte, daß die Aufgabe ganz ohnmöglich und nie zu realiſiren iſt, würdig nämlich zu werden für die Glückſeligkeit durch die Tugend. Die Tugend, die in freyen Handlungen beſteht, die die höchſte Würde und den einzigen Adel unſers Weſens ausmacht, kann ohnmöglich durch die Glückſeligkeit für das, was ſie für die Vollendung des Menſchen thut, belohnt werden. Auch bedarf die Tugend keines Lohns, denn nichts, als die innere Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſich ſelbſt, iſt der Zweck aller freyer Handlungen des Menſchen, und die Tugend iſt eben, nach dem Syſteme, dem ich folge, die vollendete Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſich, die höchſte Harmonie aller ſeiner Kräfte unter ſich; deshalb muß die Tugend um ihrer ſelbſt willen ausgeübt werden, weil nur durch ſie die Vollendung der menſchlichen Natur möglich, und dieſe Vollendung, die reinſte Harmonie, durch die Begründung unſrer Anlagen vorbereitet, durch unſre Freyheit möglich gemacht und durch die Vernunftgeſetze unnachlaßlich geboten iſt. Und doch könnte, ob wir gleich das Gute einzig um des Guten willen thun ſollen, das Würdigwerden für Glückſeligkeit durch die Tugend die Beſtimmung unſers Daſeyns ſeyn? — Ich

finde hier die ſchwache Seite der Kritik, die, um einen Glaubensgrund für das Daſeyn Gottes einſchieben zu können, dem Menſchen das Würdigwerden für Glückſeligkeit aufgiebt, und da ſie das Verhältniß zwiſchen Tugend und der Glückſeligkeit, zu der er würdig geworden iſt, nicht ausgleichen kann, das Daſeyn eines Weſens poſtulirt, das das thun ſoll, was über die Kräfte der Vernunft iſt. So verdienſtlich das Geſchäfft der Kritik der reinen Vernunft war, das **Unhaltbare** des ontologiſchen und kosmologiſchen, und das **Unzureichende** des phyſiko-theologiſchen Beweiſes zu zeigen: ſo geſtehe ich doch gern, daß die Kritik der praktiſchen Vernunft das Daſeyn Gottes, obgleich aus ſubjectivem Bedürfniſſe abgeleitet, dennoch nicht eben ſicher zu ſtellen gewußt hat, wenn es blos, auf moraliſchem Grund und Boden, durch ein **Poſtulat** gewonnen werden ſoll. Denn die Prämiſſe dieſes Poſtulats, das herzuſtellende Verhältniß zwiſchen dem Würdiggewordenſeyn für Glückſeligkeit und dem Genuſſe der Glückſeligkeit ſelbſt, iſt noch ſchwächer und unſicherer als das Poſtulat ſelbſt.

Glückſeligkeit iſt, ſelbſt nach dem Kantſchen Syſteme, blos etwas, das auf ſinnliche Anlagen berechnet iſt; die Befriedigung aller Beſtrebungen der Organiſation, der Zweck, in welchen alle Triebe des ſinnlichen Weſens zuſammenfließen. Dieſe Organiſation, dieſe ſinnliche Natur, iſt im Kantſchen Syſteme immer nur der leidende, der ſubordinirte, Theil; die Vernunft iſt beſtändig mit ihm im Kampfe, und die Würde des Menſchen beruht darauf, daß er dieſen ſeinen, in ſeinem eignen Buſen mit ſich herumtragenden, Gegner unter Schweiß und Angſt immer einen Fußbreit Land nach dem andern abgewinnt, und ſich, nach jedem Genuſſe der Glückſeligkeit, ſelbſt

darüber Vorwürfe macht, daß er eben genoſſen habe. Ein ſolches ſtrenges Syſtem von der einen Seite, wie kann es von der andern die Glückſeligkeit in den letzten Zweck des Menſchen aufnehmen, wenn anders dann noch der Begriff der Glückſeligkeit gelten ſoll, der durchs ganze kritiſche Syſtem herrſcht? und wenn wir ſie dann nicht ſelbſt mit der überſinnlichen Zufriedenheit nach der Vollbringung guter Thaten, wenn wir ſie nicht mit der Harmonie und Einigkeit des Menſchen mit ſich ſelbſt verwechſeln wollen, die das höchſte Ziel ſeines Daſeyns iſt, und die ihn, nach allen ſeinen Anlagen und Kräften, umſchließen ſoll? Nächſtdem iſt es im Kantſchen Syſteme ganz dahingeſtellt, ob den überſinnlichen Theil unſers Weſens in einer andern Welt wieder ein organiſcher Körper umkleiden wird, damit er durch dieſen Körper Eindrücke von außen her aufnehme, und durch ihn nach außen wirke, ja daß er in Verbindung mit ihm ſich zur Realiſirung eines Endzwecks erhebe, der aus den Anlagen und Zwecken beyder reſultirt? Bey Kant ſcheint der Körper blos zur Prüfung und Uebung in der Sittlichkeit für dieſe gegenwärtige Periode den Menſchen gegeben zu ſeyn; iſt er geübt und geprüft: ſo fällt das Medium der Prüfung, der Körper, hinweg — und doch ſoll — nach welcher Conſequenz — der Zweck dann noch gelten, und ſelbſt in die Beſtimmung des Menſchen, die für die ganze Ewigkeit gilt, aufgenommen werden, den dieſer Körper, nach dem Kantſchen Syſteme, ſich blos für dieſes Erdenleben vorhielt; doch ſoll der Menſch durch die Tugend würdig werden für die Glückſeligkeit? Wie ſtimmt wohl mit jenem ſtrengen Subordinationsſyſtem, das in Kants eignen und in den Schriften aller ſeiner puriſtiſchen Schüler herrſcht, das überein, was Kant ſelbſt in der oben ſchon angeführten Abhand-

Digitized by Google

lung ſagt: »Nach meiner Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beyder beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers. Alſo iſt auf Erden der Zweck der ſinnlichen Natur deshalb ſo ſtreng dem überſinnlichen ſubordinirt, damit er jenſeits mit ihm ins Gleichgewicht treten könne? Wie ſoll dies aber, nach jenen Vorderſätzen, möglich ſeyn? beruht dies ebenfalls nur auf einem Poſtulate, das mit dem Poſtulate für das Daſeyn Gottes coincidirt? —

Doch wir wollen offen geſtehen, daß dieſe Widerſprüche gehoben werden können, ſobald wir ein gemiſchtes Princip als die Baſis der Moral annehmen. Im Geiſte dieſes Syſtems iſt es conſequent zu behaupten, daß Glückſeligkeit, als ein iſolirter Zweck, und als Zweck, eben ſo viel gelte, als der Zweck des Fortſchritts, den die überſinnliche Natur, nach ihren drey Vermögen und den in dieſen Vermögen enthaltnen Idealen, zu realiſiren ſich vorhält, daß ferner ein Zweck nie als Mittel für den andern gebraucht werden könne, daß dies, nach dem Verhältniſſe, in welchem wir uns Zwecke gegen Zwecke denken, gar nicht möglich iſt; durch den Fortſchritt des Menſchen kann nie ſeine Glückſeligkeit befördert, durch Glückſeligkeitsgenuß nie ſein Fortſchritt begründet werden; ſelbſt durch Subordination des einen Zwecks unter den andern, durch den Mißbrauch unſrer Freyheit in Berührung des formellen oder materiellen Extrems, kann nie ein Zweck das Mittel für den andern Zweck werden; wir wollen ferner geſtehen, daß Glückſeligkeit nie verdient werden kann, und daß ſie, als etwas Sinnliches, ſo lange nicht die ſinnliche Natur, als ſolche, aufgehoben wird, immer nur

durch ſinnliche Gegenſtände gegeben, und von einer Organiſation genommen, nie aber von einem freyen Geiſte verdient werden kann; ich möchte wohl erklären hören, wie ein an ſich durch Glückſeligkeit ohnmöglich zu intereſſirendes Weſen, wie doch der überſinnliche Theil des Menſchen iſt, durch ſeinen grenzenloſen Fortſchritt in der Annäherung an die Ideale der Wahrheit, der Schönheit und der ſittlichen Güte Glückſeligkeit, mithin etwas Sinnliches, verdienen könne? Wir wollen endlich geſtehen, daß die Glückſeligkeit, ja ſelbſt eine ewige Glückſeligkeit, nie als Belohnung und als Erſatz für die Tugend angeſehen werden könne. Der Schöpfer der Welt müßte ſehr arm an überſinnlichen, den Geiſt des Menſchen befriedigenden, Gütern ſeyn, wenn er ihn für ſeinen Fortſchritt zur Vollkommenheit durch etwas Sinnliches belohnen und entſchädigen wollte, und zwar durch etwas Sinnliches, das, nach dem Kantſchen Syſtem, je weiter er fortſchreitet, um ſo weniger Werth für ihn haben kann, da eben ſein Fortſchritt in einem allmähligen Entwöhnen und völligen Entbinden von allem Sinnlichen und in einer Annäherung an reine Sittlichkeit beſtehen ſoll? Iſt nicht ſchon auf Erden z. B. eine Prämie kein eigentlicher Erſatz für eine gute Handlung, für die Rettung des Unglücklichen aus Feuer oder Flut; ſehen wir die edlen Menſchen nicht ſelten dieſe Dankbezeugung des Geretteten, oder des Staats an ſeiner Stelle, ausſchlagen? und ſinnliche Güter und Genüſſe ſollten uns entſchädigen können, für unſre Anſtrengungen und Aufopferungen im Dienſte der Tugend? Der Geiſt des Menſchen, der die Schranken der Endlichkeit zerreißen möchte, um deſto freyer fortſchreiten zu können, ſollte darum den Durſt nach Vollendung in ſich befriedigen, darum ringen und ſtreben, das edle

Selbſt in ſich über alles aufzuklären, was den Menſchen zum Menſchen macht, damit er einſt, je näher er dem Ziele kommt, als dürftigen Erſatz von überſinnlichen Fortſchritten, ſinnliche Genüſſe erhalte? — Nein, gewiß! ſo verhalten ſich Tugend und Glückſeligkeit nicht gegen einander; in dieſem Zuſammenhange ſtehen nicht die beyden höchſten und letzten Zwecke unſers ganzen Daſeyns.

Glückſeligkeit iſt gewiß ein ganz von der Tugend unabhängiges Gut, das durch keine Tugend erworben und verdient werden kann, deſſen Genuß aber auch, innerhalb der Grenzen, die dieſem Zwecke durch die Anlagen und Verhältniſſe der Organiſation ſelbſt geſetzt werden, die fortſchreitende Reiſe des überſinnlichen Theils unſers Weſens keineswegeſ beeinträchtigt und aufhält, das aber auch nie ein Erſatz, nie eine Belohnung für die ſtufenweiſe Annäherung des Menſchen an das Ziel ſeiner Vollendung werden kann. — Fortſchritt iſt eben ſo gewiß die Aufgabe des überſinnlichen Theils unſrer Natur, der, unabhängig von dem ſinnlichen, ſich zur Harmonie zwiſchen ſeinen Vorſtellungen (zur Wahrheit), zur Harmonie zwiſchen ſeinen Gefühlen (zur Schönheit), zur Harmonie zwiſchen ſeinen Trieben (zur ſittlichen Güte) erhebt, und durch grenzenloſen Fortſchritt in der Annäherung an dieſe Ideale die Vollendung ſucht, die durch die ebenmäßige Realiſirung dieſer Ideale hervorgebracht wird. — Bietet nun die Organiſation das Feuer ihrer Empfindung dem Gemüthe dar, um ſeine Ideen verſinnlichen, d. h., idealiſiren, als Bilder und perſonificirte Gegenſtände der Triebe darſtellen zu können; führt die Organiſation durch freye Handlungen in der Naturwelt aus, was das Gemüth als freye Aeußerung ſeiner Thätigkeit dachte und wollte: ſo verbreitet dagegen der überſinn-

Digitized by Google

liche Theil der menſchlichen Natur das Licht, das ſeine Begriffe erhellt, über die einzelnen Erſcheinungen an der Organiſation, um dieſe Erſcheinungen ebenfalls nach den Geſetzen, unter denen die Begriffe ſich gegenſeitig bilden und zu einander verhalten, zu denken, und dieſe einzelnen Erſcheinungen auf Einheiten zurück zu bringen, die wir, nach einer richtigen ſubjectiven Teleologie, Kräfte (Natur = organiſche Kräfte) nennen, ohne uns doch anzumaaßen, beſtimmen zu wollen, was Kraft ſey und wie ſie ſich zu den Erſcheinungen, außerhalb unſrer Vorſtellungen, verhalte. —

Beyde Theile unſrer Natur gehen nun, während der Periode dieſes Erdenlebens, ihren iſolirten Gang der Vervollkommung; die menſchliche Freyheit zeichnet jedem die Bahn vor, die er wählen muß, um nicht die Bahn des andern zu verletzen und zu ſtören. Alle Eingriffe in die Bahn des andern Theils, alle Aufhaltungen der Erreichung dieſer Zwecke, alle Mißverſtändniſſe in der Wahl der Mittel zu ihrer Realiſirung, rühren von Verirrungen der menſchlichen Freyheit her und haben keinesweges ihren Grund in den urſprünglichen guten (d. h., zu ihrem Zwecke tauglichen und hinreichenden) Anlagen der beyden Theile unſrer Natur. Bey dem, durch die Vernunft gebotnen geſetzmäßigen, Gange der Entwicklung dieſer Anlagen und ihrer Fortführung zu ihren Zwecken iſt nun die iſolirte Verfolgung jedes dieſer Zwecke, bis zu einem gewiſſen Puncte, die Aufgabe für dieſes Erdenleben; wir fühlen es, daß wir fortſchreiten; wir fühlen es, daß wir Glückſeligkeit genießen, aber noch fehlt das an dieſen Zwecken, was eigentlich durch die Verbindung von ſinnlichen und überſinnlichen Anlagen angedeutet wurde, und worauf das Factum dieſer Vereinigung hinweiſet, eine Vereinigung

der Zwecke beyder Theile durch die menſchliche Freyheit eben ſo, wie die beyderſeitigen Anlagen zu Einem Ganzen vereinigt ſind. Deshalb ſteht die menſchliche Freyheit, zwar eben ſo unerklärbar, ihrem Urſprunge nach, wie jene Vereinigung ſelbſt, aber auch eben ſo factiſch, wie dieſelbe, zwiſchen beyden Theilen der menſchlichen Natur mitten inne. Sie gilt den Anlagen beyder Theile; ihr iſt die Entwickelung derſelben anvertraut, von ihrer Anwendung hängt die Reife derſelben ab und durch ſie allein iſt es in die Hand des Menſchen ſelbſt niedergelegt, ſich zur höchſten Würde und Vollendung ſeiner Natur, zur Harmonie mit ſich ſelbſt, zur Vereinigung beyder Zwecke in der Wirklichkeit ſo zu erheben, wie das Ideal dieſe Realiſirung andeutet. Aber die Periode dieſes Erdenlebens, wo die Freyheit ihre erſten, noch unſichern, Verſuche thut, dieſe Zwecke in Verbindung zu bringen, iſt blos diſciplinariſch; die menſchlichen Kräfte müßten von allen Seiten her geübt, ihr gegenſeitiges Drängen und Reiben an einander möglich gemacht, ja ſelbſt auch die größten und zügelloſeſten Verirrungen der menſchlichen Freyheit zugelaſſen werden, weil nur dadurch die ſelbſtthätige Erhebung des Menſchen zu ſeinem Ziel möglich war. Nach dem Grade ſeiner erreichten Reife wird und muß ſeine Freyheit jenſeits unter dem Einfluſſe einer Erſcheinungswelt und in Verbindung mit jener, dieſer Erſcheinungswelt entſprechenden, neuen Organiſation geſetzt werden, um durch den iſolirten Anbau und die Realiſirung der einzeln Zwecke, das höhere Annähern an das Ideal des Gleichgewichts zwiſchen beyden zu bewirken. Gewiß muß daher auch das künftige Schickſal des Individuums, und ſein Eintritt in eine andre Sphäre der Wirkſamkeit für ſeine Freyheit, in dem innig-

ſten Zuſammenhange mit der ſittlichen Fertigkeit oder Verdorbenheit ſtehen, die er von hier mitnimmt; mit der Harmonie, die er im Tode zwiſchen der Erreichung ſeiner Zwecke, durch ſich ſelbſt hervorgebracht, wahrnimmt (ein gutes Gewiſſen), oder mit dem niederſchlagenden und zerſtörenden Gefühl einer völligen Nichtübereinſtimmung ſeiner Zwecke durch mißgeleitete und zerſtörte Anlagen, durch Mißbrauch ſeiner Freyheit.

Aus dem Princip der Moral ſelbſt ergiebt ſich alſo, nach dieſem Syſteme, die moraliſche Ueberzeugung von der Unſterblichkeit. Sie iſt kein Poſtulat; wenigſtens nicht in dem Sinne, wie die kritiſche Schule Unſterblichkeit und Gottheit poſtuliren muß. Der Menſch, dies ſey denn noch die gedrängte Ueberſicht des ganzen Ganges unſerer Unterſuchung, iſt ein Weſen mit gemiſchten Anlagen, mit ſinnlichen und überſinnlichen. Doch ſind dieſe Anlagen nicht in ihm, wie in einer Vermiſchung vorhanden, ſondern ſie ſind zu einem urſprünglich vollkommnen Ganzen verbunden. Dieſe Anlagen deuten, von ihren erſten Aeußerungen an, ſogleich auf gewiſſe iſolirte Zwecke hin, deren ſtufenweiſe iſolirte Erreichung auch auf Erden bereits ſchon, durch Fortſchritt des überſinnlichen Theils, und durch Genuß der Glückſeligkeit durch die Organiſation, möglich iſt. Die Freyheit iſt das Vermögen, das die Realiſirung dieſer Zwecke vermittelt, und die Realiſirung geſchieht durch Befolgung der Geſetze der Vernunft, oder durch Angabe der einzig möglichen Mittel von Seiten der Vernunft für die Freyheit, um jene Zwecke zu realiſiren. Dieſe Mittel nennen wir, da ſie bleibende, unerlaßliche Vorſchriften ſind, wenn jene Zwecke erreicht werden ſollen, Geſetze. Aber dennoch iſt die ganze freye Thätigkeit des Menſchen blos

Digitized by Google

bis zu einem gewiſſen idealiſchen Puncte, in der Erreichung der beyden iſolirten Zwecke, auf Erden fortzuführen; die Harmonie, die der Menſch in ſeligen Ahnungen fühlt, und die für ihn aus dem allmählig einzutretenden Gleichgewicht zwiſchen beyden Zwecken (in wiefern ſie durch die Freyheit einander näher gebracht werden ſollen, die freye Thätigkeit des Menſchen aber, nach dem Tode, in ein Syſtem von Weſen und Kräften verſetzt werden muß, wo dieſe höhere Annäherung an das Ideal des Gleichgewichts möglich iſt) hervorgehen wird, erwartet ihn erſt jenſeits und erwartet ihn theils als ſelbſterworben, in wiefern er nur durch den Gebrauch ſeiner Freyheit ſich dieſem Gleichgewichte nähern kann, theils aber auch als freyes Geſchenk des Schöpfers, in wiefern ſowohl die Begründung ſeiner Anlagen nicht ein Werk ſeiner Freyheit war, als auch in wiefern es ebenfalls nicht von ſeiner Freyheit abhängt, in die Verhältniſſe jenſeits über zu gehen, wo ein höherer Fortſchritt der Freyheit zum Ziele der Vollendung möglich iſt. Der Menſch iſt alſo unſterblich, d. h., er wird auf Erden ſo reif, als er unter dem Einfluſſe ſeiner Freyheit werden kann; aber ſoll er nicht in Disharmonie mit ſich kommen, ſollen ſeine Zwecke nicht unvollendet bleiben: ſo muß er, wegen des angelegten, hier aber nicht zu realiſirenden, Gleichgewichts zwiſchen den letzten Zwecken ſeiner Natur grenzenlos fortdauern, um immer weiter dieſe Annäherung zu verfolgen; ja er muß ein ewiges Weſen ſeyn, da er die Ewigkeit bereits ſchon in ſeinem Ideale mit ſich herumträgt, d. h., da er nie ſo weit in der Wahrheit, Schönheit und ſittlicher Güte fortſchreiten wird, daß er je den letzten Punct erreichen, noch weniger dieſe Ideale zugleich mit dem Ideale der Glückſeligkeit ſo in Verbindung bringen kann, daß er alles

geworden wäre, was er hätte werden können, und daß die Harmonie mit ſich ſelbſt in dem letzten unermeßlichen und unausdenkbaren Puncte ihrer Vollendung je für ihn eintreten könnte. Es iſt die Natur aller Ideale, daß ſie unermeßlich ſind, und daß ſie, je mehr wir uns ihnen nähern, und je mehr wir durch den Fortſchritt unſrer Freyheit ihre Realiſirung bewirken, ſie ſelbſt immer weiter hinaus in das Grenzenloſe ſich verlieren, und dadurch unſerm Bedürfniſſe für die Ewigkeit nur um ſo mehr zuſagen. **Es iſt aber auch ein Gott**, d. h., der Menſch glaubt an das Daſeyn eines Weſens, das Anlagen begründete, die nicht das Werk der menſchlichen Freyheit waren; und dieſe Anlagen ſind theils ſinnlicher, theils überſinnlicher Art (hieher gehört dann in der Wiſſenſchaft die geordnete **Combination des phyſiko-theologiſchen mit dem**, nach dem in dieſer Abhandlung angedeuteten Geſichtspuncte entwickelten, **moraliſchen** Grunde der ſubjectiven Ueberzeugung für das Daſeyn Gottes); der Menſch glaubt aber auch an die Realiſirung der Zwecke, die in ſeinen Anlagen begründet ſind; er glaubt an ein vollendetes Gleichgewicht zwiſchen dieſen Zwecken, das er im Ideale umſchließt, und da dies ebenfalls weit über das hinausreicht, was ſeine Freyheit zu bewirken und zu vollenden vermag: ſo erwartet er auch von Gott, als dem Weſen, das jene Anlagen gründete, nicht ein Eingreifen in ſeinen Weltplan, ſondern die Ausführung dieſes Weltplans, d. h., die Verſetzung der menſchlichen Freyheit in einen Wirkungskreis, wo durch fortgeſetzte und erhöhte Anſtrengung der menſchlichen Freyheit, die dann durch einen andern Organ, als den zweyten weſentlichen, nie zu entbehrenden, Beſtandtheil der menſchlichen Natur wirken und mit einem andern Theile der Naturwelt, als der gegenwärtige

Planet iſt, in Verbindung ſtehen wird, die Möglichkeit der weitern Annäherung an jenes idealiſche Gleichgewicht zwiſchen den beyden letzten Zwecken der menſchlichen Natur, die ſich dann im Bewußtſeyn, als durch Freyheit vollbracht, als wirklich, ankündigen wird. So gründete, ſo führt Gott den Plan des Ganzen, unbeſchadet der menſchlichen Freyheit, zu ſeiner Vollendung fort; ſo ſteht er mit ſeiner Welt in Verbindung; ſo verhalten ſich die freyen Weſen zu ihm; ſo verflocht er den Glauben an grenzenloſe Fortdauer und an ſein Daſeyn aufs innigſte mit dem höchſten und letzten Gute des Menſchen, mit der Einigkeit und Uebereinſtimmung des Menſchen mit ſich ſelbſt, daß dieſer nur die Alternative vor ſich ſieht: entweder, der Menſch wird einig mit ſich ſelbſt und er nähert ſich grenzenlos dieſer Harmonie zwiſchen allen ſeinen Anlagen und Zwecken, und er iſt unſterblich und es iſt ein Gott; oder, der Menſch bleibt unvollendet, ein räthſelhaftes Geſchöpf, ohne Frieden, Harmonie und Einigkeit mit ſich ſelbſt, denn er kann nicht grenzenlos fortdauern, ſo innig auch ſein Streben und ſein Wunſch dieſem Glauben zuſagen möchten, und es iſt kein Gott, ſondern das Ganze, das ihm theils als Erſcheinungswelt, theils als eine Maſſe von überſinnlichen Anlagen, dem Spiele der Freyheit preis gegeben, erſcheint, iſt ein wildes Chaos, das unter der Hand des Zufalls ſich zu dieſem Scheine von Vollkommenheit erhob. — Nur ſo glaube ich auch könne dem moraliſchen Atheismus unſrer Tage begegnet werden, der wahrlich nicht durch die Widerlegungen der kritiſchen Philoſophen niedergedrückt worden iſt, ſondern, ſo unſchuldig auch die Kritik ſelbſt und ihr Urheber an ſeinem Umſichgreifen ſeyn mag, eben ſeit der Aufſtellung jener Poſtulate für die Unſterblichkeit und das Daſeyn

Gottes, ſein Haupt ſo muthig erhoben und ſeine Gründe ſo conſequent aufgeſtellt hat.

Ich kann am Schluſſe dieſer Abhandlung nichts Angelegentlicheres wünſchen, als daß man die Schlußfolge, auf der ihre Reſultate beruhen, nach ihrem innern Zuſammenhange, und nicht nach dem Maaßſtabe eines vorgefaßten Syſtems beurtheile; beſonders verſpreche ich mir eine humane Behandlung, damit nicht die humanſte aller Wiſſenſchaften, die Philoſophie, allen denen verächtlich und verdächtig werde, die ſie blos aus dem inhumanen Tone ihrer uſurpatoriſchen Repräſentanten kennen lernen.

Dresden. Pölitz.

Digitized by Google

V.

Das Naturrecht als Ideal aller Rechtswiſſenſchaften.

Seit der Zeit, daß die praktiſche Philoſophie mich mit einem ungetheilten Intereſſe beſchäfftigt hat, hat es mich immer befremdet, daß die philoſophiſchen Rechtswiſſenſchaften, das Naturrecht, das Völkerrecht, das Staatsrecht, das Staatenrecht und die Politik, durch gar zu laxe Bande unter ſich zuſammenhängen. Ihre ſcheinbare Haltbarkeit haben ſie gewöhnlich nur dann, wenn wir jede dieſer Wiſſenſchaften vereinzelt in einem Compendium dargeſtellt finden, wo denn jeder Bearbeiter derſelben ſo viel aus den andern entlehnt und aufnimmt, als er eben für ſeinen Zweck bedarf. Daher ſind denn die einzeln Syſteme des Staatsrechts und der Politik in Anſehung der Principien ſo unendlich von einander verſchieden; ja wir haben, ſelbſt in unſern Tagen, in dem Staatsrechte eine doppelte Parthey von Terroriſten geſehen; Terroriſten, die das ariſtokratiſche, und Terroriſten, die das demokratiſche Extrem berührten. Beſonders aber drängt ſich, wenn wir dieſe Syſteme in der Nähe faſſen, die Bemerkung auf, daß

Digitized by Google

ſie gewöhnlich gute und brauchbare Materialienſammlungen über dieſe Gegenſtände ſind, daß ihnen aber der Zuſammenhang des Syſtems, die Deduction aller ihrer Sätze aus feſten Principien, und beſonders das Gemeinſame fehlt, was allen Wiſſenſchaften des Rechts zukommen und worin ſelbſt das Kriterium für alles poſitive Recht liegen muß. Genug, ich fand, nach meiner individuellen Ueberzeugung, daß der Rechtswiſſenſchaft noch zu ſehr das Ideal fehlt, das wir bey andern Wiſſenſchaften ungleich minder vermiſſen. Die Moral, die philoſophiſche Religion haben, durch ihre neuen Bearbeiter, wenigſtens in der richtigen Anſicht und Aufſtellung der Ideale, nach dem ſie aufzuführen ſind, ſehr gewonnen. Man hat alles Poſitive, als fremdartigen Zuſatz, namentlich von der Vernunftreligion geſchieden; man hat die philoſophiſche Religion einer ſo ſcharfen Kritik unterworfen, daß, als Reſultat dieſer Kritik, die philoſophiſch-dogmatiſche Erſcheinung einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der einen Seite eben ſo wenig befremden darf, als von der andern die Verbreitung eines ſogenannten moraliſchen Atheismus, wie ihn Heydenreich in ſeinen Briefen über den Atheismus zu widerlegen geſucht hat. Die Religion hat aber durch dieſe philoſophiſche Behandlung gewiß ſehr viel gewonnen, weil einmal ihre Deduction aus der menſchlichen Natur und aus den geſammten Anlagen derſelben verſucht und die Vollendung dieſer Deduction erleichtert worden iſt; dann iſt dadurch alles Fremdartige und blos Zufällige von ihr geſchieden; ſie ſteht da, als Norm und Maaßſtab für den Inhalt aller poſitiven Religionen. Je mehr ſich eine poſitive Religion des Erdbodens ihr nähert; je genauer die Forderungen der poſitiven Religionen mit den Reſultaten

der

der philoſophiſchen zuſammentreffen; je leichter ſich jene Forderungen aus den allgemeinen, nothwendigen und in der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Natur ſelbſt gegründeten Principien erklären und auf ſie zurückführen laſſen: um ſo vollkommner, den Geiſt des Menſchen befriedigender und den Forderungen der Vernunft entſprechender iſt dann die poſitive Religion. Der Grund davon liegt in dem Ideale aller Religionen, das der Menſch in ſeinem Bewußtſeyn mit ſich herumträgt, und das die philoſophiſche Religion in Begriffe gebildet, aus der Natur des Menſchen ſelbſt deducirt, und ſo dem Menſchen, als Norm aller ſeiner religiöſen Ueberzeugung, vorgehalten hat.

Das nämliche muß der Rechtswiſſenſchaft wiederfahren, wenn ſie je innern Zuſammenhang bekommen ſoll. Es muß ein Ideal für alle Rechtswiſſenſchaften geben, und dieſes Ideal muß wiſſenſchaftlich dargeſtellt werden können, d. h., ſeine Grundzüge müſſen ſich aus der urſprünglichen Einrichtung der Natur des Menſchen ſelbſt ergeben, und dieſe Grundzüge müſſen dann ſo weit verfolgt und entwickelt werden, als es nöthig iſt, um eine Wiſſenſchaft dadurch zu begründen. Der freye Menſch in der Geſellſchaft iſt der Grundbegriff der praktiſchen Philoſophie. Das Factum der Freyheit und das Factum ſeiner Vereinigung mit Weſen ſeiner Art ſtehen am Eingange derſelben. Es muß, wenn die theoretiſche Philoſophie anders die urſprüngliche Einrichtung der menſchlichen Natur nach ihren geſammten Anlagen, Vermögen und Kräften gehörig entwickelt hat, ein Ideal der menſchlichen Vollendung darzuſtellen möglich ſeyn, die der Menſch durch ſeine Freyheit realiſiren ſoll und die ihm die Vernunft zu realiſiren gebietet. Sein Leben in der Geſell-

Digitized by Google

ſchaft muß ihm als das wirkſamſte Mittel dieſer Realiſirung erſcheinen, da er, rings um ſich her, von Weſen umgeben iſt, denen die nämliche Vernunft das nämliche Ideal vorhält. Wenn Rouſſeau einen Naturmenſchen darſtellte, wie er als ein vollkommnes ſinnliches Geſchöpf zu wirken anhob: ſo fehlte er; denn nicht der Punct, von dem das moraliſche Weſen, in ſeinen erſten menſchlichen Repräſentanten, als blos ſinnliches Geſchöpf ausgieng und ausgehen ſollte, ſondern der Punct, zu welchem das Leben des Individuums ſein iſolirtes Beſtreben ſowohl, wie ſein Wirken in der Geſellſchaft, hinführen ſoll; der idealiſche Punct der Vollendung, zu dem, durch Gebrauch ſeiner Freyheit, alſo durch ſeine ſelbſtſtändige Kraft, ſich der ſinnlich = vernünftige Menſch erheben ſoll, iſt das Ideal der praktiſchen Philoſophie. Es zerfällt in zwey Untertheile:

1) ein Ideal der Vollendung für den **äußern** freyen Wirkungskreis,

2) ein Ideal der Vollendung für den **innern** freyen Wirkungskreis

des Menſchen. Das erſte Ideal iſt das Ideal des Naturrechts; das zweyte Ideal iſt das Ideal der Moral. Beyde ſetzen eine vollendete Deduction der menſchlichen Anlagen in dem theoretiſchen Theile der Philoſophie voraus.

Enthält das Ideal des Naturrechts den Punct, zu dem der Menſch durch ſeine Freyheit hingeführt werden ſoll (ein Punct, der ſich auf den Begriff des Urſprünglich praktiſchen gründet); alſo nicht den, von dem der Menſch als bloßes Naturweſen ausgieng, ehe er noch ſeine Freyheit zu gebrauchen anfieng (wie ihn Rouſſeau darſtellt); noch weniger den, wohin ihn, nach der Erfahrung, ſeine Freyheit im

Digitized by Google

Kampfe mit der Freyheit Andrer führt (wie ihn Hobbes darſtellt, ein bellum omnium contra omnes), ehe ſie ſich zu dem hohen Geſichtspuncte der möglichen Vollendung der menſchlichen Natur durch den einzig möglichen würdigen Gebrauch der Freyheit erhebt; enthält alſo das Naturrecht einen idealiſchen Punct nicht für das entſtehende oder kämpfende Individuum, ſondern für das, was es werden ſoll: ſo muß auch dieſes Ideal nothwendig allen Zwang von ſich ausſchließen, nicht als ob nicht ein vernünftig-ſinnliches Weſen das andre zwingen dürfte, ſeinen äußern freyen Wirkungskreis nicht zu verletzen, ſondern weil das moraliſche Weſen, im Ideale alles Rechts gedacht, ſchon ſo weit vollendet iſt, daß es gar keines Zwanges bedarf, um ſeinem Ideale ſich zu nähern. Es iſt dann unter den Individuen eine ſolche Einigkeit hervorgebracht worden, wo alle ihr Ideal erkennen, darnach ſtreben und in der Realiſirung deſſelben einander nicht beunruhigen; es iſt dies die Zeit des ewigen Friedens, den die Vernunft gebietet, ſo ſehr auch die Geſchichte den Eintritt deſſelben als ohnmöglich darſtellt.

So gewiß es iſt, daß nie ein Ideal ganz erreicht werden kann; ſo ſehr bedürfen doch die philoſophiſchen Wiſſenſchaften der Ideale. Die Moral ſtellt einen ſittlich-guten Menſchen, in der Vollendung nach ſeinem innern freyen Wirkungskreiſe, auf; alle Geſetze der Vernunft, die ſie in dieſer Hinſicht enthält, haben den Zuſchnitt auf dieſen idealiſchen Zuſtand, ob wir gleich wiſſen, daß nie das Individuum das realiſiren wird, was ihm und ſeiner ganzen Gattung zugleich für alle Ewigkeit geboten iſt; die Religion enthält ebenfalls ein ſolches Ideal, das ſie über die Begrenzungen von Raum und Zeit hinausrückt und in der Gottheit darſtellt; wie ſollte

nicht das Naturrecht eben auch eines ſolchen Ideals bedürfen, um allen möglichen Verhältniſſen des Menſchen, nach ſeinem äußern freyen Wirkungskreiſe, eine Handlungsweiſe zu gebieten, die ihn zur vollendeten und allmählig zu vollendenden Einigkeit, zum Frieden mit allen Weſen ſeiner Art, führt, die ebenfalls in dem Beſitze und in der Ausübung ihrer Freyheit ſtehen. Weſen, die ſich dieſem Ideale genähert haben, ſtehen im vollen Gebrauche ihrer Vernunft; ihre Freyheit nimmt blos die Richtung, die den Geſetzen der Vernunft angemeſſen iſt; ſie bedürfen daher nicht des Zwanges, um gegenſeitig ihren äußern freyen Wirkungskreis anzuerkennen. Sie ſind gerecht, weil ſie gut ſind, d. h., weil die innern Gründe ihrer Handlungen gut ſind: ſo können auch ihre Handlungen, in wiefern ſie als einzelne Erſcheinungen in der Sinnenwelt wahrgenommen werden, nichts anders als der Ausdruck von Gerechtigkeit und Güte ſeyn. Solche vollendete Weſen, nach dem höchſten Maaßſtabe der Gerechtigkeit, im Genuſſe der unbedingteſten Freyheit, die aber nie zur Einſchränkung des Wirkungskreiſes irgend eines vernünftig-ſinnlichen Weſens gemißbraucht wird, ſtellt das Ideal des Naturrechts auf. Alle Weſen, die im geſellſchaftlichen Verhältniſſe exiſtiren, ſollen dieſem Ideale zugebildet werden; es muß daher unter freyen Weſen, die in Geſellſchaft mit einander leben, Einrichtungen geben, durch die die Individuen, in Verbindung unter ſich, jenem Ideale zugeführt werden, damit ſie den Zweck der ganzen Geſellſchaft, den ewigen Frieden aller, **durch Vernunft und Freyheit hervorgebracht**, realiſiren.

Dieſe Einrichtung, durch welche vernünftig-ſinnliche Weſen, bey dem völlig ihnen überlaßnen Gebrauche ihrer Ver-

nunft und bey dem ungeſtörteſten Genuſſe ihrer Freyheit, hingeleitet werden ſollen zur Realiſirung des Endzwecks des Individuums, der in der Geſellſchaft hinaufgeläutert und erhoben wird zu dem Endzwecke der ganzen Menſchheit, (die Menſchheit im Ganzen ebenfalls als Ein Individuum betrachtet) nennen wir den Staat. Der Staat iſt daher eine Vereinigung freyer Weſen, durch ihre eigne Freyheit, um gemeinſchaftlich dem Ideale des Naturrechts ſich zu nähern. Der Staat iſt ein Erziehungsmittel zur moraliſchen Mündigkeit, die erſt dann anhebt, wenn das Individuum ſich blos durch Vernunft beſtimmen läßt. Dahin ſoll der Staat die Individuen, die ſich in ihm zu einem Ganzen vereinigt haben, führen; dies muß der Zweck ſeiner Geſetzgebung ſeyn; dieſer Geiſt muß das Ganze aller ſeiner Einrichtungen und Anſtalten durchdringen; dieſer Geſichtspunct muß die Abſtufungen (Stände) beſtimmen, nach welchen ſich die freyen, zum Leben im Staate verbundnen, Weſen gegen einander verhalten ſollen. Blos der erreichte höhere Grad der Mündigkeit, blos die entſchiedene höhere Annäherung an das Ideal aller geſellſchaftlichen Vereinigung, das im Naturrechte entwickelt wird, kann (in philoſophiſch-ſtaatsrechtlicher Hinſicht) einen Anſpruch geben auf den Eintritt in eine höhere Volksclaſſe, um dadurch Antheil an der Leitung des Ganzen, an der Erziehung der Individuen, an ihrer Fortbildung von den niedern Stufen der Cultur zu den höhern, zu gewinnen. Dies ſind die natürlichen, und von der Vernunft ſelbſt gebotnen, Stände im Staate; je reifer das Individuum wird, je mehr der Plan des Ganzen, je mehr das Wohl und die Vollkommenheit der Geſellſchaft ſich vor ſeinem Blicke entwickelt, um ſo höher kann es geſtellt werden, um einen entſchiednen Antheil an der Fort-

Digitized by Google

führung der ganzen Geſellſchaft zur Vollendung zu erhalten. Je tiefer aber die Stufe der Unmündigkeit iſt, auf welcher moraliſche Weſen noch im Staate ſtehen; je mehr ſie noch, eben wegen ihrer Unwiſſenheit, ihres Aberglaubens, ihrer Unſittlichkeit und wegen ihrer ganzen moraliſchen Verdorbenheit, von jenem Ideale entfernt ſind, um ſo mehr müſſen ſie, ſo bald ihre intellectuelle oder moraliſche Verbildung die Freyheit der andern, mit ihnen zur Geſellſchaft verbundnen, Weſen zu verletzen droht, durch Zwang angehalten und genöthigt werden, den freyen Wirkungskreis der Andern anzuerkennen. Das Zwangsrecht iſt daher ein weſentlicher Beſtandtheil des Staatsrechts, in wiefern das Staatsrecht die Aufgabe hat, das Ideal des Naturrechts, ſo weit als es im Leben im Staate möglich iſt, zu realiſiren. Daraus folgt aber ganz natürlich, daß es eine Verfehlung des richtigen Geſichtspuncts iſt, aus welchem das Naturrecht gefaßt werden muß, wenn man im Naturrechte das Zwangsrecht aufſtellt, da das Naturrecht einen Zuſtand freyer Weſen darſtellt, der nie in der Wirklichkeit exiſtirt hat noch jetzt exiſtirt; da ſein Ideal der Menſchheit im Großen gilt; da es Bürger verbindet, die noch kommen ſollen; da überhaupt wohl, durch grenzenloſen Fortſchritt in der intellectuellen und moraliſchen Cultur, das Individuum immer höher zu jenem Ideale, nach ſeiner Freyheit, hinaufſteigen, nie aber den letzten Punct ſelbſt berühren und erreichen kann. Und zur Realiſirung dieſes Ideals ſollte ein moraliſches Weſen durch Zwang genöthigt werden? — Gewiß, durch Zwang wird nur ſehr wenig bewirkt; kaum, daß durch ihn die precäre Sicherheit der zur Geſellſchaft verbundnen Weſen und ihr äußerer freyer Wirkungskreis hervorgebracht werden können. Wie unendlich höher wird der Ge=

Digitized by Google

ſichtspunct, wie heller und freyer die Anſicht der Menſchheit, wenn wir die rechtlichen Verhältniſſe der Individuen in dem Lichte dieſes Ideals erblicken? Wie groß, wie ehrwürdig muß uns das Ganze von Weſen erſcheinen, die durch ſich ſelbſt, durch ihre Freyheit, Geſetze befolgen können, die ihre eigne Vernunft ihnen aufgiebt, und die dadurch die Zeit des ewigen Friedens, des ſeligſten Vereins hervorbringen ſollen, durch den unter freyen Weſen die blinde Naturnothwendigkeit zurückgedrückt und unter die Leitung der Freyheit gebracht wird und in ſeliger Ahnung ein Bild von der Harmonie des ganzen Reichs moraliſcher Weſen von unſrer Seele emporſteigt, das allein, bey der Dürftigkeit der Gegenwart und bey den unendlich verſchiednen Verirrungen der menſchlichen Freyheit, uns ſchadlos halten und unſern Glauben an die Menſchheit wieder erheben kann.

Der Zwang im Staate aber kann nur der executiven, nie der legislativen, Gewalt zukommen; dieſe executive Gewalt ruhe nun in den Händen eines Individuums, oder werde von einem Directorium, oder auf irgend eine andre Art verwaltet. Jede Staatsverfaſſung, durch die der Fortſchritt an jenes Ideal des Naturrechts befördert wird, iſt den Geſetzen der Vernunft angemeſſen, und es iſt Vermeſſenheit, zu behaupten, daß blos bey einer republicaniſchen Verfaſſung die Realiſirung jenes Ideals möglich ſey; auch in monarchiſchen Staaten, und in denen, deren repräſentative Verfaſſung mit dem Willen des Monarchen, als Executors der Geſetze, zu einer glücklichen Miſchung verbunden iſt, iſt jene Realiſirung möglich, und die Wirklichkeit ſtellt uns Staaten auf, die in dieſer Zubildung zu jenem Ideale begriffen ſind. Nur Terrorismus, Anarchie und Deſpotie ſchließen die Realiſirung jenes Ideals

Digitized by Google

aus, wenn nicht, zum guten Glücke, oft die Willkühr des Deſpoten zu ohnmächtig, und der ariſtokratiſche, ſo wie der demokratiſche, Terrorismus zu inconſequent wäre, um jenen Fortſchritt ganz aufhalten zu können.

Daß, nach dieſen Beſtimmungen, das Naturrecht, in wiefern es das Ideal aller Rechtswiſſenſchaften enthält, ſehr kurz und einfach werden müſſe, ergiebt ſich von ſelbſt. Es geht, wie ich weiter unten den Verſuch eines ſolchen Naturrechts in aphoriſtiſchen Linien verſuchen werde, von den urſprünglichen Anlagen der menſchlichen Natur aus; ſtellt das Factum der Freyheit und das Factum des Lebens in der Geſellſchaft auf, die alle praktiſche Philoſophie begründen, weil ohne dieſe beyden Facta der Menſch kein handelndes Weſen ſeyn könnte. Von dem allgemeinen Grundbegriffe der geſammten praktiſchen Philoſophie leitet ſie das Ideal ab, das für einen geſellſchaftlichen Verein aller Individuen unſers Geſchlechts zu einem ewigen Frieden aufgeſtellt wird, und zeigt die Geſetze der Vernunft an; unter denen es realiſirt werden kann. Dieſes Ideal entwickelt jenen Grundriß ſodann im Detail der einzelnen ſittlichen Verhältniſſe, die allen vernünftig-ſinnlichen Weſen gemein ſind, und die ihnen auch dann noch allen gemeinſchaftlich zukommen müßten, wenn ſie außerhalb des Staats ſelbſt lebten, und wenn je einmal das Leben im Staate (der blos Mittel iſt zur Erreichung des Zwecks, nämlich zur Realiſirung des Ideals des Naturrechts) aufhören könnte, unter der Vorausſetzung nämlich, daß alle moraliſche Weſen ſo gerecht und gut geworden wären, daß ſie, in keinem Fall, mehr des Zwanges bedürften, um zur Realiſirung jenes Ideals zu gelangen. Dieſe gemeinſamen Verhältniſſe aller moraliſchen

Weſen, die blos aus jenem Ideale, als der Baſis, und aus dem Begriffe ihrer Freyheit und ihres Lebens in Vereinigung mit einander hervorgehen, beſtimmen die **Grenzen** des Naturrechts. Es enthält blos die Detaillirung jenes Ideals, die Entwickelung aller Verhältniſſe, unter denen jenes Ideal realiſirt werden kann. Alle Mittel und Verhältniſſe, die nur durch Zwang jenes Ideal realiſiren können; alle Verbindungen der Menſchen unter ſich, die von den verſchiednen Graden ihrer ſittlichen Mündigkeit oder Unmündigkeit abhängen; alle Abſtufungen der Cultur unter den Individuen; alle Verſuche, die eingeſchlagen werden, dieſe Abſtufungen auszugleichen, die Verdorbenheit der Menſchen zu heben, und ſie dem Zwecke des Ganzen zu zubilden, gehören in das Staatsrecht, als in das Mittel, das Ideal des Naturrechts auf eine exiſtirende, nicht blos idealiſche, Geſellſchaft vereinigter Menſchen anzuwenden. — Es kommt noch darauf an, den Begriff des **Völker**= und des **Staatenrechts** zu beſtimmen.

Das **Völkerrecht** iſt eben ſo für alle exiſtirende Staaten das Ideal, wie das **Naturrecht** das Ideal für alle in **Einem** Staate exiſtirende Individuen iſt. Das Völkerrecht nimmt jeden exiſtirenden iſolirten Staat als **Eine** moraliſche Perſon, welcher das nämliche im Ganzen zu realiſiren geboten iſt, und die unter dem Einfluſſe des nämlichen Ideals ſteht, wie das Individuum ſich zur Realiſirung des Ideals des Naturrechts verbunden fühlt. Das Völkerrecht enthält das **Ideal für einen Bund aller Staaten**, zu einer gemeinſchaftlichen Realiſirung und Geltendmachung des Ideals, das jedem Staate als Individuum vorſchweben ſoll. Es iſt das Naturrecht für die Staaten; ſie alle ſollen durch eine große, freye Verbindung unter ſich, blos durch Vernunft

und Sittlichkeit, auf einander wirken; die Gewalt, der gegenſeitige Zwang, wodurch ein Staat ſeine individuellen Abſichten auf Koſten des andern ausführt und durchſetzt, ſollen wegfallen; es ſoll überall blos ein Spiel der Freyheit ſeyn, wobey der äußere freye Wirkungskreis des andern Volks nie verletzt wird. So ſoll ein Bruderbund der Völker unter ſich entſtehen, der zuletzt die ganze Menſchheit zu Einem Individuum vereinigt. Dies iſt die große Vollendung, die unſer ganzes Geſchlecht zur Harmonie vereinigen ſoll; dies die Zeit des ewigen Friedens, wo kein Zwang (keine Gewalt, kein Krieg, kein ius fortioris) die Völker gegenſeitig drücken wird, wo kein Gleichgewicht der Staaten mehr nöthig iſt, weil keiner nach einem Uebergewichte ringt; dies ein Punct, der zwar nie ganz realiſirt werden wird und kann, durch den aber die Menſchheit unausſprechlich an Würde gewinnt und vor uns in einem erquickenden Lichte erſcheint, wenn wir ſie aus dieſem Geſichtspuncte faſſen.

Das Staatenrecht, oder die Geſetzgebung der Vernunft für die, in der Wirklichkeit, neben einander beſtehenden Staaten, enthält die Mittel und Vorſchriften, durch die dieſe Staaten, durch eine gemeinſchaftliche Verbindung, das Ideal realiſiren ſollen, welches das Völkerrecht aufſtellt, und das in der That nur eine Modification des Ideals des Naturrechts, eine Uebertragung deſſelben auf das Ganze der Menſchheit, iſt. Die einzelnen Staaten ſollen anfangen Völker zu werden; große Vereinigungen freyer Weſen zu einem Bunde der Sittlichkeit und Glückſeligkeit, wo jedes Individuum das Ziel hell ſehen und denken lernt, nach welchem es ſtrebt; deshalb muß auch, noch ehe jener Bund möglich iſt und ehe die Annäherung der iſolirten Staaten, in ihrer Vereinigung, an

das Ideal des Völkerrechts geſchehen kann, ein Zwangsrecht der iſolirten Staaten gegen einander Statt finden, aber nur unter der Bedingung, wenn der äußere freye Wirkungskreis des einen, durch die Plane und Wirkungen des andern, Staats verletzt oder ganz aufgehoben wird. Damit aber nicht der an phyſiſcher Kraft ſchwächere Staat bey ſeiner guten Sache ein Opfer des mächtigern werde und den Angriffen deſſelben erliege: ſo muß ein Gleichgewicht der Macht unter den iſolirten Staaten Statt haben, nach welchem die mindermächtigen entweder unter ſich ſelbſt zuſammentreten, oder ſich an einen mächtigen anſchließen, um ihre Rechte und ihren äußern freyen Wirkungskreis gegen jeden willkührlichen und gewaltſamen Angriff vertheidigen und ſich in dem Beſitze ihrer Rechte behaupten zu können.

Die Politik endlich, die theils die Wiſſenſchaft der wirkſamſten Mittel iſt, wie in dem iſolirten Staate das Ideal des Naturrechts am ſicherſten und leichteſten, mit Rückſicht auf die Bedürfniſſe der in dem Staate lebenden Individuen, zu realiſiren iſt (wohin denn die Beziehungen auf das Locale, auf Boden, Klima, Religion, Wiſſenſchaften, Künſte, Finanzen, Handel, Schifffahrt, Gewerbe, u. ſ. w. gehören); theils die Mittel angiebt, wie der iſolirte Staat, um jenes Ideal zu realiſiren, ſeinen äußern freyen Wirkungskreis gegen die andern iſolirten Staaten, mit welchen er in Verbindung ſteht, behaupten und geltend machen darf, kann, wenn ſie aus jenem Ideale reſultiren und mit dem Naturrechte im nothwendigen Zuſammenhange ſtehen ſoll, durchaus keine andern Mittel enthalten und gebieten, als ſolche, durch die jenes Ideal realiſirt werden kann; und dieſes Ideal, das höchſte und reinſte, das die Vernunft den Menſchen vorzeichnet, die-

Digitized by Google

ſes Ideal, das die erhabenſte Vollendung der menſchlichen Natur beabſichtigt, kann blos durch Mittel erreicht werden, die vollkommen mit den Geſetzen der Vernunft übereinſtimmen, alſo beydes, gerecht und gut, ſind. Ihre Anwendung ſelbſt, ihre Verbindung unter ſich, ihr Einwirken auf einander, ihre Ausführung auf die einfachſte, leichteſte, und mit der uneingeſchränkteſten Publicität verbundne, Art iſt dann ein Geſchäfft der Staatsklugheit, die aber im Dienſte der Sittlichkeit ſtehen muß, um ihr Ziel nicht zu verfehlen. Denn wahrlich ein guter Zweck kann nicht durch ſchlechte, oder durch blos kluge, Mittel realiſirt werden; zu einem guten Zwecke gehören nothwendig gute, von der Vernunft gebotne, und aus einem guten innern freyen Wirkungskreiſe hervorgehende, Mittel.

Die Wiſſenſchaften des poſitiven Rechts, oder die Geſetze, die auf die Verhältniſſe und Bedürfniſſe der einzelnen Staaten berechnet ſind, und blos innerhalb dieſes einzelnen Staates, für ſein Locale, gelten und die moraliſche Unmündigkeit ſeiner Bürger aufheben ſollen, ſtehen in dem nämlichen Verhältniſſe zu dem Ideale des Naturrechts, wie die einzelnen poſitiven Religionen zu der Vernunftreligion als ihrer gemeinſchaftlichen Baſis. Wie dieſe die Norm für jene enthält; wie in ihr der Maaßſtab liegt, nach welchem die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihrer Dogmen geprüft werden kann; ſo liegt auch in dem Naturrechte die Norm zur richtigen Würdigung aller Staatsgeſetze; ſo enthält das Ideal deſſelben das Kriterium ihrer Anwendbarkeit und Vernunftbarkeit. Je mehr die poſitiven Geſetze aus jenem Ideal, als Princip, zu fließen ſcheinen; je leichter der Zuſammenhang zwiſchen ihnen iſt, um ſo zweckmäßiger ſind ſie, und um ſo höher iſt die

Stuſe, auf welcher der Staat ſteht, der nach ſolchen Geſetzen regiert wird, und deſſen Bürger auf dieſe Weiſe aus der moraliſchen Unmündigkeit heraus und dem Endzwecke unſrer geſammten Natur, der auch in dem Leben in der Geſellſchaft gilt und hier keineswegeſ aufgehoben oder limitirt werden darf, entgegen geführt werden.

Um aber jenes Ideal des Naturrechts verzeichnen zu können, muß ich auf den vorigen Aufſatz verweiſen, der die Beſtimmung des Menſchen, als eines vernünftig-ſinnlichen Weſens, enthielt und aus einem gemiſchten Princip ableitete. Nur wer mir in jener Ideenreihe gefolgt iſt, wird Zuſammenhang in der nachfolgenden Deduction finden, da ſie auf die theoretiſche Angabe von einer Vereinigung der ſinnlich-vernünftigen Anlagen in dem Menſchen zu Einem Ganzen gebaut und aus derſelben ein idealiſches Gleichgewicht zwiſchen den höchſten Zwecken beyder Theile unſrer Natur, als die Beſtimmung des Menſchen, aufgeſtellt iſt, die er als ein freyes und handelndes Weſen realiſiren ſoll. Dieſe Freyheit und dieſe Handlungen des Menſchen liegen in dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie, die in zwey Hauptwiſſenſchaften, in die des Rechts und in die der Pflicht (in Naturrecht und Moral, als ideale Wiſſenſchaften), zerfällt. Der Dogmatiker aus der Vorkantſchen Epoche wird mich bey der folgenden Deduction gar nicht verſtehen; der Materialiſt dazu lächeln, da ſeine ganze Moral und Rechtswiſſenſchaft blos ein Klugheitscalcul iſt und er von allen Idealen abſtrahirt; den Idealiſten wird es befremden, daß ich die Verbindung der Menſchen zur Geſellſchaft nicht blos a priori poſtulire, ſondern auch als factum annehme, wodurch ich freylich mich ganz von ſeinem Syſtem entferne (was mich von demſelben abhält:

das Poſtuliren eines Nicht = Ichs vor aller Erfahrung, habe ich in dem vorigen Aufſatze ſchon erwähnt); der Kritiker wird behaupten, daß ich Kanten nicht verſtanden habe, weil ich nicht an dem Buchſtaben der Kritik klebe, und beſonders von dem Rigorismus des Kantſchen Staatsrechts, daß der mein Oberherr mit Recht ſey und daß ich dem gehorchen müſſe, der die Gewalt hat, ſeine Uſurpation geltend zu machen, himmelweit abweiche; darum erbitte ich mir auch nur die wenigen und einſam ſtehenden Denker zu Beurtheilung meines Entwurfs, und meiner Anſicht des Naturrechts, der, wenn ſie nicht ganz mißfallen ſollte, eine Entwickelung des Staatsrechts, des Völkerrechts, des Staatenrechts und der Politik allmählig folgen könnte, um aus ihnen ein zuſammenhängendes Ganzes zu bilden, an deſſen Spitze das Naturrecht, als Ideal alles Rechts, in ſeiner urſprünglichen Einfachheit, ſteht.

Verſuch eines Abriſſes des Naturrechts aus dem idealiſchen Standpuncte.

1.

Uebergang von der theoretiſchen Philoſophie zur praktiſchen.

Die theoretiſche Philoſophie ſtellt den Menſchen als ein Weſen dar

a) mit ſinnlichen und überſinnlichen Anlagen, deſſen Charakter auf der Vereinigung einer ſinnlichen und überſinnlichen Natur zu Einem Ganzen beruht. Dieſes Ganze nennen wir: Perſönlichkeit;

b) mit Zwecken, die aus den einzelnen Anlagen der

beyden in ihm zu einem Ganzen vereinigten Theile hervorgehen;

c) unter Geſetzen ſtehend, als Mittel, durch welche jene Zwecke erreicht werden ſollen, und von deren Befolgung die Entwickelung (d. h., das Tauglichwerden zum Zwecke) der urſprünglichen Anlagen beyder Theile abhängt.

2.

Die mannichfaltigen iſolirten Zwecke dieſer beyden Theile der menſchlichen Natur fließen zuſammen

a) in dem letzten Zwecke der ſinnlichen Natur: der Glückſeligkeit, die in der möglichſt größten Summe angenehmer Empfindungen beſteht, die eine menſchliche Organiſation, nach dem Umfange ihrer Anlagen, in der Dauer eines irdiſchen Lebens genießen kann; denn alle Anlagen des Körpers führen, bey ihrer Entwickelung, auf Beförderung der Glückſeligkeit hin;

b) in dem letzten Zwecke der überſinnlichen Natur: des Fortſchritts; denn die Vernunft gebietet dem Menſchen, bey der Entwickelung ſeiner überſinnlichen Anlagen, nach grenzenloſer Uebereinſtimmung zu ſtreben, und dieſe iſt blos möglich durch einen ununterbrochnen Fortſchritt. Dieſer Fortſchritt aber zeigt ſich

α) durch hervorgebrachte Harmonie zwiſchen ſeinen Vorſtellungen. — Die ideale Vollendung dieſer Harmonie nennen wir: **Wahrheit**;

β) durch hervorgebrachte Harmonie zwiſchen ſeinen Gefühlen. — Das Ideal, dem dieſe Har-

Digitized by Google

monie zugebildet werden ſoll, nennen wir: Schönheit (ſubjectiv);

γ) durch hervorgebrachte Harmonie zwiſchen ſeinen Handlungen. — Das Ideal, dem der Menſch durch dieſen Fortſchritt zugeführt wird, iſt: ſittliche Güte.

3.

Denken wir uns dieſe beyden letztern Zwecke des Menſchen, die ihren Grund in ſeinen Anlagen haben, und deren allmählige Erreichung blos auf der geſetzmäßigen Entwickelung dieſer Anlagen beruht, als verbunden zu Einem Ganzen, d. h., zu einem Endzwecke, der den ganzen Menſchen, nach ſeinen geſammten Anlagen, umſchließt: ſo denken wir dieſen Endzweck als ein Gleichgewicht zwiſchen Fortſchritt und Glückſeligkeit, als eine vollendete Harmonie in der Erreichung der höchſten Aufgabe, die an den Menſchen geſchehen kann.

4.

Daß aber dieſes Gleichgewicht die Beſtimmung des Menſchen, mithin das unendliche Ziel, enthalten muß, dem der Menſch durch die ebenmäßige Entwickelung ſeiner geſammten Anlagen zugeführt werden ſoll, ergiebt ſich daraus, weil er blos auf dieſe Art einig mit ſich ſelbſt werden, und die Harmonie, die Uebereinſtimmung mit ſich, erreichen kann, die von der Vernunft unnachlaßlich geboten, und durch die allein die Vollendung des Menſchen möglich wird. Dieſes Gleichgewicht, oder der letzte Punct dieſer Uebereinſtimmung, iſt aber idealiſch, d. h., er kann nie

ganz

ganz erreicht werden, nicht aber wegen der Eingeſchränktheit unſrer Anlagen, ſondern wegen der Unermeßlichkeit und Grenzenloſigkeit des Ziels ſelbſt; daher muß der Menſch entweder grenzenlos fortdauern (unſterblich ſeyn), und zwar unter allen Bedingungen fortdauern, unter denen die ſtufenweiſe Annäherung an jene Vollendung möglich iſt (Eintritt in eine andre Ordnung der Dinge mit Bewußtſeyn der Perſönlichkeit, mit Rückerinnerung an die vorigen Daſeynszuſtände, und in Verbindung mit einer neuen Organiſation, die unſern künftigen Verhältniſſen eben ſo angemeſſen iſt, wie die gegenwärtige unſerm irdiſchen Zuſtande anpaßt); es muß ferner die Begründung der menſchlichen Anlagen (die ſich als facta im Bewußtſeyn ankündigen) und die Fortführung des Menſchen zu einer höhern Ordnung der Dinge nach dem Tode (die durch die menſchliche Freyheit nicht hervorzubringen möglich iſt) in der Gottheit enthalten ſeyn, und der Menſch wird durch dieſe religiöſen Ueberzeugungen einig mit ſich ſelbſt, d. h., er ſieht ſeine grenzenloſe Annäherung an jenes Ideal für die Zukunft geſichert; oder, er wird im Tode vernichtet, es exiſtirt kein Gott, jenes Ideal iſt Täuſchung, und alles, was Freyheit und Sittlichkeit, Vernunft und Beſtimmung heißt, iſt Spiel des Zufalls und der Willkühr.

5.

Das Vermögen in dem Menſchen, das ſich der letzten Zwecke ſeiner Natur bewußt wird (theoretiſche Vernunft) und die Geſetze unnachlaßlich vorſchreibt (praktiſche Vernunft), unter welchen ihre Erreichung geſchehen ſoll, nennen wir Vernunft. Nach ihrer doppelten Function, Zwecke und Geſetze in den Menſchen aufs innigſte zu verbinden, und ihn da-

durch zur Harmonie mit ſich ſelbſt zu bringen, iſt ſie das Vermögen: Einheit hervor zu bringen.

6.

Dieſe Einheit würde aber der Menſch, aller Forderungen der Vernunft ohngeachtet, nicht realiſiren können, wenn er nicht Freyheit beſäße, d. h., wenn er nicht durch eine urſprüngliche Einrichtung ſeiner Natur (die in der geheimnißvollen, aber factiſchen Vereinigung von ſinnlichen und überſinnlichen Anlagen zu Einem Ganzen ihren Grund hat) zwiſchen der Befriedigung und Erreichung des einen und des andern Zwecks ſeiner Natur wählen, und ſowohl den einen Zweck dem andern aufopfern, (Subordination des ſinnlichen Triebes unter den überſinnlichen; und Subordination des überſinnlichen unter den ſinnlichen; die beyden Extreme des formellen und materiellen Princips) als auch beyde Zwecke ins Gleichgewicht bringen (Coordination der beyden Zwecke; gemiſchtes Princip) könnte.

7.

Durch die Vereinigung der ſinnlichen und überſinnlichen Anlagen wurde der Menſch ein moraliſches Weſen; denn er kam dadurch in die Nothwendigkeit, durchaus ſeine Freyheit, die zwiſchen beyden Naturen mitten inne ſteht, gebrauchen zu müſſen. Der Gebrauch ſelbſt hängt von ihm ab, deshalb werden ihm ſeine Handlungen zugerechnet; die Aeußerungen der Freyheit können nun die Erreichung des Endzwecks der menſchlichen Natur, unter der Befolgung der Vernunftgeſetze, beabſichtigen, und dann gut ſeyn; oder ſie können die Erreichung jenes Endzwecks verhindern und aufhalten, und alſo

gegen die Vernunftgeſetze verſtoßen, und dann böſe ſeyn. Daß aber in dem Menſchen kein radicales Böſes, d. h., kein unerklärbarer, überſinnlicher Hang der Freyheit zum Böſen, liege, erhellt daraus, weil theils alle urſprüngliche Anlagen des Menſchen gut ſind, d. h., weil ſie hinreichen zu ihren Zwecken (ſie können durch Entwickelung tauglich werden zu dieſen Zwecken); theils weil blos durch gute Handlungen der Menſch mit ſich ſelbſt zur Uebereinſtimmung gelangen und ſich dem Ideale ſeines ganzen Daſeyns nähern kann, von dem er ſich durch jede Verirrung ſeiner Freyheit entfernt. Der Menſch iſt alſo zur Annäherung an jenes Ideal verpflichtet, d. h., es iſt in ſeinem Weſen eine urſprüngliche Nöthigung, will er anders einig mit ſich werden, für den geſetzmäßigen Gebrauch ſeiner Freyheit angelegt, und nur der Zuſtand der Pflicht iſt ſein natürlicher, der Zuſtand des Laſters aber ein unnatürlicher Zuſtand.

8.

Die Tugend des Menſchen beſteht in der Harmonie zwiſchen allen ſeinen Handlungen, eine Harmonie, die durch die Angemeſſenheit dieſer Handlungen zu den Geſetzen der Vernunft hervorgebracht wird. Die Tugend coincidirt in dieſem Sinne mit der Beſtimmung des Menſchen ſelbſt, und ſetzt die guten Aeußerungen der Freyheit in der Sinnenwelt voraus. Sie umſchließt zugleich beyde Theile der menſchlichen Natur, weil jene Harmonie blos unter der Bedingung möglich wird, daß die menſchliche Freyheit beyde iſolirte Zwecke zu Einem Ganzen verbinde. Tugenden nennen wir aber die iſolirten freyen guten Handlungen des Menſchen, in wiefern nur durch einzelne Handlungen jenes Gleichgewicht realiſirt, und in dem

Digitized by Google

Innern des Menſchen der Zuſtand erreicht werden kann, den wir, in wiefern wir ſeine Aeußerungen in der Sinnenwelt anerkennen, mit dem Ausdrucke: **Charakter** (guter Charakter) bezeichnen. Die Tugend iſt in dieſem Sinne, in wiefern ihre abſolute Vollendung eben ſo idealiſch iſt, wie das letzte Ziel des Menſchen ſelbſt, die Aufgabe für das ganze Daſeyn des Menſchen. In jeder Welt Gottes, wo dieſe Anlagen wirken, wo dieſe Beſtimmung in unſerm Bewußtſeyn gilt, wo die Geſetze der Vernunft gebieten, muß jene Harmonie das Ziel ſeyn, das, wenn es der Menſch je im **Ideale** erreichen könnte, ſein ganzes Weſen **zur Vollendung** erheben würde.

9.

So wie nun der **Grund** der menſchlichen Handlungen, nach ſeinem unerklärbaren Zuſammenhange mit beyden Theilen der menſchlichen Natur (aus deren geheimnißvoller Vereinigung das **Factum der Freyheit** reſultirt), frey iſt, und frey ſeyn muß, wenn eine **Zurechnung** dieſer Handlungen, mithin eine Annäherung an jenes Ziel oder eine Entfernung von demſelben, Statt finden ſoll; ſo fordert auch die Vernunft, daß der **Wirkungskreis des Menſchen** in der **Erſcheinungswelt**, wo ſeine Handlungen wahrgenommen und ausgeführt werden, **äußerlich frey ſeyn** ſoll. Seiner innern **Freyheit ſoll ein freyer Kreis äußerer Unabhängigkeit** entſprechen, damit der Menſch in der Sinnenwelt durch Handlungen ausdrücke und ausführe, ob und wie er in der Annäherung an das Ideal ſeiner Beſtimmung begriffen ſey.

10.

Der Menſch aber kann nicht als **iſolirt** gedacht werden;

der Begriff des Menſchen als eines ſinnlich = vernünftigen (alſo bedingten, d. h., nicht durch die Wirkung ſeiner eignen Freyheit ins Daſeyn getretnen) Weſens, das einer vorhergegangnen ſinnlichen Urſache ſeinen Eintritt in die Erſcheinungswelt und ſeinen Zuſammenhang mit derſelben verdankt, führt auf mehrere Weſen dieſer Art hin; ein Satz, den die Vernunft aufſtellt und die Erfahrung beſtätigt. Sobald nun das moraliſche Individuum andre moraliſche Weſen außer ſich denkt und wahrnimmt: ſo muß es ſich auch in einem gewiſſen Verhältniſſe zu ihm denken, und dieſes Verhältniß iſt das Rechtsverhältniß.

11.

Jedes moraliſche Weſen muß nämlich das andre als ein freyes Weſen behandeln, das theils den überſinnlichen Gründen, theils der Möglichkeit der Ausführung ſeiner Handlungen in der Sinnenwelt nach, von ſich ſelbſt abhängen ſoll. Dieſe Forderung eines äußern freyen Wirkungskreiſes für die Aeußerung der überſinnlichen Gründe der Handlungen iſt das eigentliche Urrecht, d. h., das urſprüngliche, allgemeine, unnachlaßliche und unverletzbare Recht der Menſchheit; denn der Charakter unſrer Weſenart wird aufgehoben, und die Entwickelung der Zwecke derſelben unter der Anwendung der Vernunftgeſetze zerſtört, ſobald jenes Urrecht eingeſchränkt oder unterdrückt wird.

12.

Der Menſch iſt alſo ſchon von der Natur, d. h., der urſprünglichen Einrichtung ſeines Weſens nach, zur Geſellſchaft, d. i., zur Verbindung mit andern Weſen ſeiner

Art, beſtimmt, und die Vernunft gebietet, daß das Verhältniß der Individuen gegen einander das Verhältniß einer Wechſelwirkung ſeyn ſoll, die auf Vernunft und Freyheit beruht; denn ich kann einem moraliſchen Weſen nur in ſofern zumuthen, mich für ein moraliſches Weſen anzuerkennen und zu behandeln, in wiefern ich es ſelbſt ſo behandle. Dieſe gegenſeitige Behandlung freyer Weſen ſetzt eine Vereinigung zwiſchen ihnen, ein Zuſammenſeyn, ein Leben mit einander, voraus.

13.

Dieſe Verbindung des moraliſchen Weſens mit Weſen ſeiner Art iſt aber blos möglich, in wiefern ſie ſich gegenſeitig einander, als Erſcheinungen der Naturwelt, als organiſirte Weſen, mittheilen können. Der überſinnliche Theil des Menſchen nimmt an dieſer Wechſelwirkung in ſofern Antheil, in wiefern er ſich, wegen der unzertrennlichen und innigen Verbindung mit der Organiſation, in allen Aeußerungen derſelben ankündigt; daher denn dieſe Aeußerungen, zum Unterſchiede von den blos mechaniſchen Verrichtungen der Körperwelt, Handlungen heißen, weil ihr Grund in der Freyheit des Menſchen und in ihrem Zuſammenhange mit den überſinnlichen Anlagen enthalten iſt.

14.

Die höchſte Forderung der Vernunft: die vollendete Harmonie eines moraliſchen Weſens mit ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, die in Hinſicht auf die Erreichung der Zwecke ſeiner Natur durch ſtufenweiſe Annäherung an das Ideal ſeiner Beſtimmung alſo lautet: »Sey einig mit dir

ſelbſt, durch vollendete Harmonie zwiſchen den höchſten Zwecken deines Weſens,« lautet in Beziehung auf das ganze Reich moraliſcher Weſen, dem es angehört, und als Modification für ſein Leben in Verbindung mit andern Weſen ſeiner Art: »Sey einig mit Weſen deiner Art, durch Anerkennung des überſinnlichen freyen Grundes und des äußern freyen Wirkungskreiſes ihrer Handlungen;« oder faßlicher: Behandle jedes moraliſche Weſen als Zweck und nie als Mittel. Der Zweck des iſolirten moraliſchen Gefühls iſt auch der Zweck des Ganzen. Das Individuum muß alſo auch dieſen Zweck an jedem andern anerkennen, ja es kann, ohne dieſe Anerkennung, ſelbſt ſeinen individuellen Zweck nicht erreichen. Denn ein Weſen, das freyen Willen beſitzt, und das, durch das ihm überlaßne Spiel ſeiner Freyheit, die Geſetze der Vernunft befolgen, und ſich dem Endzwecke ſeines Daſeyns nähern ſoll, darf nicht der Willkühr eines andern Weſens untergeordnet werden, wenn nicht in der moraliſchen Ordnung dadurch Disharmonie erfolgen ſoll. Alles, was es werden kann und ſoll, muß es durch ſeine freyen Entſchlüſſe und Handlungen, ohne Nöthigung und Zwang von außen, werden. Deswegen kündigen ſich in ſeiner Vernunft das Ziel, nach welchem es ſtreben, und die Bedingungen und Mittel an, unter welchen es daſſelbe erreichen ſoll. Jeder Menſch muß alſo in ſeinem Mitmenſchen eine vollkommen gleiche Anlage der Vernunft und der Willensfreyheit anerkennen, und mit dieſer einen ihnen entſprechenden äußern freyen Wirkungskreis ihm zugeſtehen, weil er ſelbſt denſelben für ſich verlangt.

15.

Als Gegenſtand der praktiſchen Philoſophie überhaupt denken wir uns alſo den Menſchen,

a) ausgeſtattet mit den Anlagen ſeiner ſinnlichen und vernünftigen Natur;

b) mit dem Bewußtſeyn der Zwecke, die durch die gleichmäßige Entwickelung dieſer Anlagen erreicht werden ſollen;

c) in der Befolgung der Vernunftgeſetze, d. h., im Gebrauche der wirkſamſten Mittel, durch welche dieſe Entwickelung und Annäherung an das Ideal ſeines Daſeyns geſchehen kann;

d) mit dem Bewußtſeyn des, durch ununterbrochne Befolgung der Vernunftgeſetze errungnen überſinnlichen guten, Grundes aller ſeiner Handlungen, die in der Erſcheinungswelt wahrgenommen werden;

e) im Genuſſe eines freyen Wirkungskreiſes in der Erſcheinungswelt, um die überſinnlichen Gründe ſeiner Handlungen (d. h., die Art, wie er, durch die Befolgung der Vernunftgeſetze, die Zwecke ſeiner Natur erreichen ſoll) auszudrücken;

f) im Verhältniſſe zu moraliſchen Weſen, mit denen er in Geſellſchaft lebt, und die, bey dem Bewußtſeyn der nämlichen Anlagen, Zwecke und Geſetze, durch ihre Vernunft genöthigt ſind, einen gleichen freyen Wirkungskreis für ihre Handlungen in der Erſcheinungswelt zu fordern.

16.

Unterſchied zwiſchen Naturrecht und Moral.

Die praktiſche Philoſophie ſtellt alſo den Menſchen als handelndes Weſen auf, unter dem Einfluſſe der ewig geltenden Geſetzgebung der Vernunft. Als Gegenſtand des Na=

turrechts verbinden ihn dieſe Geſetze, in wiefern ſie ihm die Bedingungen vorſchreiben, unter denen er ſeine Anſprüche auf äußere Freyheit geltend machen darf; als Gegenſtand der Moral ſtellen ihn dieſe Geſetze dar, wie eben derſelbe Menſch, im Kreiſe und Genuſſe ſeiner äußern Freyheit, ſeine innere Freyheit anwenden, wie er ſeinen Handlungen dadurch Würde geben ſoll, daß, wo er wirkt, zugleich die reinen und guten Gründe ſeiner Handlungen ſichtbar werden, und daß er nicht nur ſelbſt dadurch zur eignen Reife und Vollendung fortſchreitet, ſondern auch alle moraliſche Weſen, die in ſeinem Wirkungskreiſe liegen, nächſt der Anerkennung ihrer äußern Freyheit, zu ihrer moraliſchen Vollkommenheit zu erheben ſucht. — So nur wird der Menſch ein ſchönes Ganzes; ſo nur kommt Harmonie in ſein Leben; ſo nur kommt Zuſammenhang zwiſchen die, an ſich aufs innigſte verbundenen, Wiſſenſchaften des Rechts und der Pflicht.

17.

Naturrecht und Moral ſind ihrem Urſprunge nach Wiſſenſchaften der Ideale für den handelnden Menſchen. Das erhabne Ideal, das ſeine Freyheit im Allgemeinen beſtimmen ſoll, zerfällt in der Anwendung in zwey Theile, deren Erreichung und völlige Realiſirung jenes allgemeine Ideal für alle ſeine Handlungen erſchöpfen würde. Das Ideal der vollendeten Uebereinſtimmung des moraliſchen Weſens mit ſich ſelbſt und zwar durch ſich ſelbſt kann blos durch Geltendmachung eines äußern und eines innern freyen Wirkungskreiſes realiſirt werden. Dieſes ſind daher die beyden möglichen Modificationen, an die die Freyheit bey der, durch Handlungen möglichen, Annäherung an das Ideal gewieſen

iſt. Zu dieſem Behufe ſtellt die Vernunft ihre beyden höchſten Geſetze auf: Sey einig mit dir und mit Weſen deiner Art. Naturrecht und Moral haben daher einen gemeinſchaftlichen Grund, die Vernunft, in ihren Forderungen an den handelnden Menſchen; in beyden gelten die letzten, zu einem Endzwecke verbundnen, Zwecke der menſchlichen Natur und die zur Erreichung derſelben aufgegebnen Geſetze. Aber ſie unterſcheiden ſich dadurch, daß das Naturrecht die Gebote der Vernunft in Beziehung auf die äußere Freyheit, die Moral aber die Gebote der nämlichen Vernunft in Beziehung auf die innere Freyheit aufſtellt. Zur Anerkennung der erſtern können moraliſche Weſen, eben weil die Erreichung ihrer Beſtimmung unter keiner andern Bedingung gedacht werden kann und möglich iſt, und weil ſie in ihrer Organiſation ein Werkzeug der gegenſeitigen Mittheilung und Einwirkung beſitzen, auch von außen gezwungen werden, wenn ſie nicht durch ihre Freyheit von ſelbſt die Forderungen der Vernunft in dieſer Hinſicht erfüllen; (nur das Naturrecht, das das Ideal enthält, mithin das moraliſche Weſen in dem Zeitpuncte ſeiner höchſten Vollendung aufſtellt, muß eben von dieſer höchſten Vollendung und dem ihr entſprechenden Ideale allen Zwang ausſchließen; ein ſolches reif gewordnes und vollendetes Weſen verdankt ſeine Reife nicht dem Zwange, ſondern ſeiner eignen Freyheit;) zur Befolgung der letztern aber werden ſie blos durch die geſetzgebende und richtende innere Stimme ihrer Vernunft hingeleitet, und jeder Verſuch, Handlungen dieſer Art im Verweigerungsfalle einem moraliſchen Weſen abzuzwingen, müßte nothwendig fehl ſchlagen.

18.

Alles, was ein anderes moraliſches Weſen als Recht

von mir fordern kann, iſt ohne Ausnahme und Einſchränkung Pflicht für mich; aber wenn unſre Pflichten blos auf die Forderung des Naturrechts eingeſchränkt wären: ſo wären die Grenzen ihres Wirkungskreiſes zu eng gefaßt; daher auch nie das Naturrecht eine bloße angewandte Moral ſeyn kann. Die Pflichten haben einen weitern Kreis, als die Rechte; denn leiſte ich blos das, was andre von mir in Rückſicht auf ihr Recht fordern: ſo bin ich zwar gerecht, und nach den ſtrengſten Forderungen der Vernunft darf und kann nicht mehr von mir gefordert werden (moraliſche Weſen haben blos Anſprüche auf die Gerechtigkeit Andrer); aber meine eigne Vernunft verpflichtet mich, eben weil ich als Individuum zu einer grenzenloſen Reiſe fortſchreiten und mich zur Vollendung erheben ſoll, noch mehr zu thun, als die Geſellſchaft verlangen kann, in der ich lebe; ich ſoll rings um mich her die Realiſirung des nämlichen Ideals der Vollendung befördern, dem ich ſelbſt entgegen ſtrebe; und dies iſt blos möglich, wenn ich (nächſtdem daß ich gerecht bin, auch) gut bin. Die Vernunft verlangt daher, daß wir an Andern nicht allein die Zwecke ihrer Natur und ihrer darin enthaltnen Rechte anerkennen, und ſie in der Ausübung und Anwendung derſelben nicht ſtören; ſondern daß wir auch, ſo weit unſre geiſtigen und phyſiſchen Kräfte reichen, die Annäherung und den Fortſchritt Andrer an die Erreichung der höchſten Zwecke ihrer Natur befördern.

19.

Der weſentliche **Unterſchied zwiſchen Gerechtigkeit und Güte** beruht mithin darauf, daß wir ein moraliſches Weſen gerecht nennen müſſen, deſſen Handlungen, *in wiefern* ſie in der Außenwelt erſcheinen, den Geſetzen der

Vernunft angemeſſen ſind, in wiefern dieſe für jedes handelnde Weſen einen äußern freyen Wirkungskreis gebieten; Gerechtigkeit beruht daher auf der äußern Geſetzmäßigkeit der Handlungen und auf ihrer in der Sinnenwelt erſcheinenden (oft aber auch, wenn wir ihre überſinnlichen Gründe kennten, nur ſcheinbaren) Angemeſſenheit zu den Forderungen der Vernunft, ohne alle Rückſicht auf den in dem Gemüthe des Menſchen liegenden überſinnlichen Grund, aus welchem ſie hervorgehen; gut nennen wir aber ein moraliſches Weſen, das Handlungen ausübt, die auf einen überſinnlichen Grund in dem Gemüthe zurückführen, der nothwendig völlig der Vernunft angemeſſen ſeyn muß; ſolche Handlungen ſcheinen nicht blos vernunftmäßig zu ſeyn (Legalität), ſie ſind es auch in der That (Moralität), ſo weit als Menſchen nämlich über die letzten Gründe der Handlungen Andrer, oder über ihren ſittlichen Charakter aus den in der Sinnenwelt vorliegenden Handlungen urtheilen können. Ueber die Güte der Handlung kann in der That nur Gott und das unbeſtochne Gewiſſen des handelnden Individuums ganz beſtimmt urtheilen. Die Handlungen der Gerechtigkeit können ausgeübt werden, ohne daß das handelnde Weſen ſich dadurch Verdienſt und Werth erwürbe, oder dadurch zur Uebereinſtimmung und Einigkeit mit ſich ſelbſt gelangte; die Handlungen der Güte aber geben, durch ihre Ausübung, dem handelnden Weſen durchaus Verdienſt und Würde, und bringen es zur Harmonie und zum Frieden mit ſich ſelbſt, denn ſie entſpringen aus der innern Vortrefflichkeit des handelnden Weſens, und ſo gewiß wie ſie für ſeinen Fortſchritt zur Vollendung ihm ſelbſt bürgen, ſo gewiß ſind ſie der Ausdruck ſeiner Reiſe unter ſeinen Mitmenſchen.

Digitized by Google

20.

In wiefern Naturrecht und Moral durch ihre Verbindung Ein Ganzes begründen, in ſofern iſt dieſes Ganze (die praktiſche Philoſophie) die Wiſſenſchaft des Ideals der vollendeten Uebereinſtimmung des moraliſchen Individuums durch ſeine freyen Handlungen mit ſich ſelbſt und mit dem ganzen Reiche moraliſcher Weſen. Durch ſeine freyen Handlungen, in wiefern ſie in der Erſcheinungswelt ausgedrückt und ſichtbar werden, erkennt der Menſch die Rechte Andrer an, er iſt gerecht; ſeine Handlungen ſtehen aber auch, ihrem letzten Grunde nach, in dem nothwendigen Zuſammenhange mit den Geſetzen der Vernunft und in der innigſten Harmonie mit den letzten Zwecken des ganzen Reichs moraliſcher Weſen, er iſt gut. So wird er einig mit ſich und mit Weſen ſeiner Art. So iſt er gerecht und gut gegen Andre; er iſt aber auch gerecht und gut gegen ſich ſelbſt; und da der Endzweck des ganzen Reichs moraliſcher Weſen der ſeinige iſt: ſo iſt er auch überzeugt, daß er, im Fall der Colliſion ſeines Privatzwecks mit der Beförderung des Zwecks des Ganzen, verbunden iſt ſeinen Privatzweck dem Ganzen aufzuopfern.

21.

Das Ideal eines geſellſchaftlichen Vereins der Menſchen unter ſich, wie es die Vernunft entwickelt und das Naturrecht aufſtellt, und wie ſie verlangt, daß Menſchen in ihrer Verbindung unter ſich, durch die Befolgung ihrer Geſetze, ſich demſelben grenzenlos nähern ſollen, iſt freylich in ſeiner Vollendung nicht ganz zu erreichen. Alles, was moraliſche Weſen in Verbindung mit Andern, in dieſer Hinſicht, leiſten können und ſollen, iſt, daß ſie ſich dieſem Ideale, ſo viel als

möglich, nähern, und es in dem Leben in der Geſellſchaft ſo weit auszuführen ſuchen, als die verbundne Geſellſchaft Empfänglichkeit dafür hat. Dieſes Ideal der vollendeten Harmonie der Menſchen unter ſich würde in ſeiner erreichten Vollendung vor Menſchen gelten, die ſich blos durch Vernunft (die aber beyde Zwecke der Menſchheit zu Einem ebenmäßigen Ganzen verbindet, und deren Geſetze zur Erreichung beyder Zwecke gelten) beſtimmen ließen; deren Vernunft zur Mündigkeit und Reife gelangt wäre; die ihre Freyheit nie mißbrauchten, und deren Handlungen völlig gerecht und gut wären, ohne daß ein äußerer Zwang ſie an die Befolgung jener Geſetze erinnerte. Dieſes Ideal wäre das Band des Friedens, das die ganze Menſchheit umſchlöſſe, das alle Völker der Erde, als einzelne Theile einer einzigen großen Geſellſchaft, zu einem brüderlichen, weltbürgerlichen Vereine darſtellte. So willig ſich nun auch der denkende Mann beſcheidet, daß die moraliſchen Individuen auf der Erde, wie ſie jetzt ſind und wie ſie auch in Zukunft ſeyn werden, nie im Allgemeinen ſich zu dieſer Reife und Vollendung erheben werden: ſo bleibt doch die Forderung der Vernunft an ſie immer die nämliche; und ſo wie die Beſtimmung des Menſchen ſelbſt ein nie zu erreichendes, und dennoch die Menſchen in alle Ewigkeit verbindendes, Ideal bleibt, ſo bleibt auch dieſes Ideal eines geſellſchaftlichen Vereins aller Menſchen der erquickende Gedanke des Weiſen bey den Stürmen der Völker, und das Ziel, dem alle Thätigkeit der einzelnen moraliſchen Weſen entgegen ſtrebt. Ja noch mehr; jedes einzelne moraliſche Weſen, das durch ſeine Freyheit ſich ſeiner Beſtimmung ſo weit nähert, daß ſeine Handlungen, nicht blos als äußere Erſcheinungen, ſondern auch ihren Gründen nach, völlig vernunftmäßig ſind, iſt theils

erhaben über jeden äußern Zwang, der als Erziehungsmittel im Staate angewendet werden muß, um die noch nicht zum Gebrauch und zur Reiſe der Vernunſt gebrachten Individuen allmählig jenem Ziele zuzuführen; theils befördert ein ſolches Weſen den Endzweck des Ganzen; die Menſchheit im Großen iſt der Gegenſtand ſeines freyen Wirkens, und darum lebt es in einer jeden bürgerlichen Verfaſſung doch als Bürger der idealen Welt, die die Vernunft der Freyheit des Menſchen vorhält, und im brüderlichen Bunde mit allen Weſen, die gleichen Grad der Reife erreicht haben. Die Harmonie, die jetzt zwiſchen den reifgewordnen Individuen Statt findet, soll nach und nach ihr ſeliges Band um Völker und ganze Generationen knüpfen. Mag daher auch immer die Geſchichte der Menſchheit auf dieſem Planeten uns das mannichfaltigſte, und oft das verworrenſte Spiel der menſchlichen Freyheit unter den Geſetzen der Naturnothwendigkeit darſtellen: ſo kann doch die Vernunft das Ziel nicht aufgeben, das ihr in alle Ewigkeit zu realiſiren geboten iſt.

22.

Detail der rechtlichen Verhältniſſe moraliſcher Weſen gegen einander, zur Realiſirung des Ideals eines geſellſchaftlichen Vereins.

Der allgemeine Maaßſtab für jene Verhältniſſe, in Beziehung auf dieſes Ideal, iſt: eine jede Handlung iſt recht, mit der der äußere freye Wirkungskreis aller andern moraliſchen Weſen beſtehen kann; oder: jede Handlung iſt recht, die die Vereinigung aller Menſchen zum ewigen Frieden nicht hindert; — eine jede Handlung aber iſt gut, deren innerer

Grund, wegen ſeiner völligen Angemeſſenheit zu den Geſetzen der Vernunft, in einer Reihe moraliſcher Weſen die Realiſirung des Endzwecks des Ganzen befördert; eine jede Handlung iſt gut, die auf die vollendete Vereinigung der Menſchen zum ewigen Frieden hinwirkt.

23.

Urrechte.

Alle rechtliche Verhältniſſe des Menſchen beruhen auf den beyden Urrechten der menſchlichen Natur, die vereinigt das Recht der Perſönlichkeit ausmachen, ſo wie wir die Vereinigung der beyden Theile der menſchlichen Natur, auf die ſich dieſe beyden Rechte gründen, Perſönlichkeit nennen;

a) auf dem Rechte des grenzenloſen Fortſchritts;

b) auf dem Rechte der Glückſeligkeit;

d. h., alle moraliſche Weſen ſind durch die Vernunft verbunden, die beyden letzten Zwecke der menſchlichen Natur an ſich ſelbſt und an andern, als die einzig möglichen Bedingungen ihres Daſeyns und der Aeußerungen ihrer Freyheit anzuerkennen. Mit der Verletzung dieſer Rechte wird die Menſchheit ſelbſt in ihnen verletzt und ſie zu dem Thiere herabgewürdigt, das keine Zwecke in Beziehung auf moraliſche Weſen geltend machen kann, ſondern ihnen als Mittel für die Befriedigung ihrer Zwecke unterworfen iſt. In einem geſellſchaftlichen Vereine von Menſchen, die alle der Vernunft angemeſſen handeln, und in denen das Bewußtſeyn ihrer Zwecke immer lebendig und wirkſam iſt, wie ſie in dem Ideale alles Rechts erſcheinen, iſt eine ſolche Verletzung der Menſchheit nicht möglich, mithin auch in dieſem idealiſchen Zuſtande kein Zwangsmittel

zur

zur Vermeidung oder Beſtrafung einer ſolchen Verletzung gedenkbar. Nur in wiefern dieſe Rechte auch im Staate gelten, macht die moraliſche Unmündigkeit ſo vieler Individuen einen Maaßſtab zur Leitung ihrer Freyheit nöthig, damit nicht das Ganze durch die Verirrungen und durch den Mißbrauch dieſer Freyheit verletzt werde.

24.

Abgeleitete Rechte. Reſultate der vorigen.

Die beyden Urrechte der Menſchheit zerfallen in Beziehung auf die einzelnen Zuſtände, die vernünftige Weſen in jener idealiſchen geſellſchaftlichen Verbindung unter ſich haben, in folgende Rechte:

1) Recht auf perſönliche Freyheit, d. h., auf den uneingeſchränkten Gebrauch aller der Mittel, wodurch in einem äußern Wirkungskreiſe in der Erſcheinungswelt der Endzweck der Menſchheit ausgeführt werden kann. (Der Sclave, der Leibeigne hat, als ſolcher, keine Rechte; denn ihm fehlt die Grundbedingung alles Rechts, ein freyer Wirkungskreis für ſeine Handlungen, in welchem es ihm möglich wird, durch die Ausführung der innern Gründe ſeiner Handlungen, einig mit ſich ſelbſt und mit andern zu werden.)

2) Recht auf perſönliche Gleichheit. Die perſönliche Gleichheit beruht auf den, allen moraliſchen Weſen zukommenden, gemeinſamen, körperlichen und geiſtigen Anlagen, Vermögen und Kräften, wodurch es für alle möglich wird, ſich zu einem und demſelben Ideale ihrer Beſtimmung zu erheben, und auf der Allgemeinheit der Vernunftgeſetze, die in jedem moraliſchen Weſen die nämlichen ſind, und in jedem auf gleiche Art wirkſam ſeyn ſollen. Daß nun der eine Menſch in dem

Digitized by Google

andern die nämlichen Anlagen und Kräfte, wie in ſich ſelbſt, anerkenne; daß er überzeugt ſey, die allen erreichbare Würde der menſchlichen Natur beruhe auf der geſetzmäßigen Entwickelung und Fortbildung derſelben; daß er ſich durch die nämlichen Geſetze der Vernunft verbunden halte, durch welche jedes moraliſche Weſen ihr ſich nähert; daß jeder, im geſellſchaftlichen Vereine, die nämlichen, in der Vernunft gegründeten, Rechte und Pflichten gegen den andern habe, die dieſer wieder gegen ihn hat, und daß die Ungleichheit zwiſchen ihnen einzig von den verſchiednen Graden der intellectuellen und moraliſchen Cultur, zu der ſich die Individuen durch Anwendung ihrer Freyheit empor arbeiten, abhänge; dieſe perſönliche Gleichheit aber mit einem gleichen Beſitz der irdiſchen Güter keinesweges verbunden ſey; dies iſt es, was zur Erklärung des Begriffs der perſönlichen Gleichheit und des daraus hervorgehenden unveräußerlichen Rechts geſagt werden muß.

3) Recht auf die möglichſt größte Ausbildung aller überſinnlichen und ſinnlichen Anlagen der menſchlichen Natur. Wenn ein grenzenloſer Fortſchritt das Ziel iſt, das die Vernunft dem überſinnlichen Theile des Menſchen vorhält, und ſeine Beſtimmung nur durch Annäherung an dieſes Ziel erreicht werden kann: ſo muß es ein unveräußerliches und urſprüngliches, alſo ein mit der Einrichtung der menſchlichen Natur ſelbſt gegebnes, Recht ſeyn, durch die von der Vernunft gebotnen Geſetze jenem Ziele näher zu rücken. Jedes andre moraliſche Weſen muß, da ihm die nämliche Vernunft gegeben iſt, mithin das nämliche Ziel ihm ebenfalls vorſchwebt, dieſes Recht anerkennen; darf alſo, in einem geſellſchaftlichen Vereine, wo jedes Individuum blos durch Vernunft bey ſeinen Handlungen beſtimmt wird, nicht das andre in dem Geltend-

machen dieſes Rechts aufhalten. Eben ſo verhält es ſich mit dem Rechte auf Glückſeligkeit, nach welchem jedes moraliſche Weſen von den Anlagen ſeiner Organiſation den Gebrauch machen darf, den ſeine Freyheit davon machen will, wenn nur der freye Wirkungskreis Andrer dadurch nicht verletzt wird. Keines darf alſo die Geſundheit oder die einzelnen Theile der Organiſation des Andern verletzen, da die Integrität der Organiſation die Bedingung iſt, mit der Sinnenwelt, und ſelbſt mit den moraliſchen Weſen als Gegenſtänden der Erſcheinungswelt, in Verbindung zu treten und das auf der Erde ausgebreitete Gute theils hervorzubringen, theils zu vermehren, theils zu genießen und mitzutheilen.

4) Recht auf Publicität der Gedanken und Handlungen. In einem geſellſchaftlichen Vereine der Menſchen, wie ihn das Naturrecht im Ideale verzeichnet, iſt jeder Fortſchritt des Individuums, jede neu aufgefundne Quelle der Glückſeligkeit, ein Eigenthum des Ganzen. Jeder muß wollen, daß das, was ſeine Vollkommenheit vermehrt, die Vollkommenheit des Ganzen erhöhe; er muß daher die Mittel dazu der ganzen Geſellſchaft, mit der er lebt, bekannt machen, er muß mündlich und ſchriftlich ſie belehren, wie dieſe Zwecke zu realiſiren ſind; er muß die Realiſirung derſelben durch ſein Beyſpiel, durch ſeine freyen Handlungen erleichtern. Kein Gedanke, kein Gefühl, kein Trieb entwickelt ſich alſo in dem Gemüthe des Individuums, der nicht durch Publicität den mit ihm verbundnen Weſen mitgetheilt würde, denn ſie alle müſſen bey einem freyen Weſen, das in der ſteten Annäherung an das Ideal ſeines Daſeyns begriffen iſt, völlig der Vernunft angemeſſen ſeyn. Jedes moraliſche Weſen hat daher das Recht, dem Grade der Reife gemäß, den es erreicht hat, ſeine

Ueberzeugung öffentlich zu ſagen und darnach zu handeln, unter der Vorausſetzung, daß keine ſeiner Handlungen die Freyheit und die Rechte der andern, mit ihm zur Geſellſchaft verbundnen, Weſen verletzen werde. Ich darf alſo jeden Gedanken, jedes Gefühl, jeden Trieb meines Gemüths andern Weſen meiner Art auf eine geſetzmäßige Art öffentlich mittheilen, und dieſe Mittheilung, verbunden mit der nothwendig darauf erfolgenden öffentlichen Prüfung derſelben von der Geſellſchaft, iſt ein wirkſames und rechtmäßiges Mittel meiner Fortbildung und Reife. Da nun dieſe Mittheilung blos durch Sprache und Schriftzeichen geſchehen kann: ſo habe ich auch das unumſchränkte Recht öffentlich meine Ueberzeugung zu ſagen und ſie durch Schriften der Geſellſchaft, deren Mitglied ich bin, vorzulegen. Die Grenzen dieſer Publicität können blos die Urrechte der Menſchheit ſelbſt ſeyn. Nur dann, wenn ich den allgemeinen Fortſchritt der Menſchen in ihrer Bildung und wenn ich ihren Glückſeligkeitsgenuß dadurch auf irgend eine Art beeinträchtigen könnte, bin ich verbunden, meine Ueberzeugung zurück zu halten und ihr erſt die Reife im Stillen zu ertheilen, deren ſie bedarf, um auf das Ganze einen wohlthätigen Einfluß zu haben. Zudem hat aber auch die ganze Geſellſchaft, der ich als Individuum zugehöre, das Recht auf völlige Publicität meiner Handlungen, damit ſie eben aus dem Verhältniſſe der Gründe meiner Handlungen zu den Handlungen ſelbſt die Güte meines Charakters beurtheilen, und meinen Werth in der Geſellſchaft, ſo wie meinen Einfluß auf ſie, richtig berechnen könne. Dieſe Publicität iſt die weſentlichſte Stütze ihrer Sicherheit, ihrer Fortdauer, und der Feſtigkeit der allgemeinen Verbindung, ſo wie eben dieſe Publicität den ſicherſten Maaßſtab der ſubjectiven Reife der Indi-

Digitized by Google

viduen enthält. Alles Geheimhalten der Gründe der Handlungen, alle nicht öffentlich in Umlauf gebrachte Schriften, alle geheime Verbindungen einzelner oder mehrerer Menſchen, müſſen der ganzen Geſellſchaft deswegen verdächtig werden, weil ſie das Licht ſcheuen, und weil jeder gerechte und gute Mann für die Gerechtigkeit und Güte ſeiner Handlungen keinen höhern Maaßſtab kennt, als daß er ſtets ſo handelt, als handle er vor den Augen aller, und als ſey die ganze Geſellſchaft Zeuge von den Gründen, welche ihn bey ſeinen Handlungen beſtimmen. Wenn nun jedes Individuum das unveräußerliche Recht hat, den Grad ſeiner erreichten Cultur durch Sprache und Schrift mitzutheilen: ſo muß es auch dieſes Recht in Anſehung ſeiner religiöſen Ueberzeugung haben. Das moraliſche Weſen ſoll durch den Glauben an Unſterblichkeit und Gottheit, durch den allein die höhere Realiſirung ſeines höchſten Ideals möglich iſt, einig mit ſich ſelbſt werden; aber ſo wie die Anſicht jenes Ideals und die Annäherung an daſſelbe nach unzählig verſchiednen Graden und Abſtufungen verſchieden ſeyn kann, und wegen des verſchiednen Lebensalters der in Geſellſchaft lebenden Menſchen (nach dem die Cultur in den Individuen ſteigen und zunehmen muß) verſchieden ſeyn muß; ſo müſſen auch in der Geſellſchaft unzählig verſchiedne Begriffe über jene Gegenſtände der moraliſchen Ueberzeugung Statt finden. Jedes Individuum muß daher das Recht geltend machen können, ſeiner Ueberzeugung von jenen Gegenſtänden gemäß zu ſchreiben und zu handeln, weil dieſes Recht aus dem allgemeinen Rechte der Menſchheit: grenzenlos in der Bildung ſeiner überſinnlichen Anlagen fortzuſchreiten, ſelbſt hervorgeht.

5) **Recht auf öffentliche Sicherheit.** In dem Zuſtande des idealiſchen geſellſchaftlichen Vereins der Menſchen,

Digitized by Google

wo kein Zwang Statt findet, um den äußern freyen Wirkungskreis der Individuen ſicher zu ſtellen, iſt die in allen moraliſchen Weſen völlig ausgebildete Vernunft und die daraus hervorgehende völlig geſetzmäßige Handlungsweiſe, ſo wie die damit verbundne uneingeſchränkte Publicität der Gedanken und Handlungen, die einzige und ſicherſte Garantie der öffentlichen Sicherheit, daß nämlich jeder Einzelne die Zwecke ſeiner Natur, nach ſeiner Ueberzeugung und unter der Anwendung der von der Vernunft gebotnen wirkſamſten Mittel, erreichen kann, ohne nur je darin aufgehalten oder unterbrochen zu werden. Auf dieſe öffentliche Sicherheit in der Geſellſchaft hat aber auch das Individuum ein unnachlaßliches Recht, weil blos dadurch die Erreichung der letzten Zwecke ſeines Daſeyns möglich iſt.

6) Recht auf guten Namen. Der Name iſt das Merkmal, wodurch die Individuen, als Erſcheinungen, in der Geſellſchaft unterſchieden werden, und durch welches das, was jedem in Hinſicht auf Denkungs- und Handlungsart eigenthümlich iſt, bezeichnet wird. Keinem Individuum kann es daher gleichgültig ſeyn, was die Weſen, mit denen es in geſellſchaftlicher Verbindung lebt, dieſem Namen beylegen oder zuſchreiben, da ſein Einfluß auf die Geſellſchaft, die Achtung, in der es ſteht, das Zutrauen Andrer zu ihm, das zu ſeiner Wirkſamkeit auf ſie weſentlich nothwendig iſt, und der Theil ſeiner Zufriedenheit und Ruhe, der von der Meinung und dem Urtheile Andrer über ihn abhängt, ganz dadurch beſtimmt wird. Der Menſch erwirbt ſich aber, wenn er völlig vernunftmäßig handelt, und durch Befolgung der Geſetze der Vernunft die Zwecke ſeines Daſeyns zu realiſiren ſtrebt, ein Recht auf guten Namen, d. h., auf die allgemeine ach-

Digitized by Google

tungsvolle Anerkennung und Bezeichnung ſeiner Denkungs- und Handlungsart von den Weſen, mit welchen er in Geſellſchaft lebt. Dieſes Recht erſtreckt ſich auch noch auf den Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode, das durch ein fleckenfreyes Leben und durch einen daſſelbe würdig beſchließenden Tod erworben wird, und jedem Mitgliede der Geſellſchaft heilig ſeyn muß, weil, von dem fortdauernden Einfluſſe unſrer ehemals in der Geſellſchaft ausgeübten Handlungen, die irdiſche Unſterblichkeit und das Andenken an die edlen Menſchen abhängt.

7) **Recht auf Eigenthum.** Wir nennen alle Gegenſtände der Erſcheinungswelt, die nicht Perſönlichkeit beſitzen, (d. h., die nicht, neben ſinnlichen Anlagen, überſinnliche Vermögen beſitzen) **Sachen**, eben weil ſie der Freyheit und der Vernunft ermangeln. Sie können deswegen von dem Menſchen als Mittel für ſeine Zwecke gebraucht werden. Dies gilt ſowohl von dem Boden ſelbſt, als von den Producten und Thieren deſſelben, nur mit der Einſchränkung, daß wir uns blos in den Beſitz von ſolchen Sachen ſetzen dürfen, die noch niemand gehören, oder die uns die Freyheit eines Andern überläßt. Die rechtmäßige Erwerbung eines äußern Gegenſtandes, d. i., diejenige, die mit der äußern Freyheit aller andern vernünftigen Weſen beſtehen kann, heißt: **Beſitznehmung.** Durch die rechtmäßige Beſitznehmung werden äußere Gegenſtände mein **Eigenthum.** Ich kann alſo diejenigen Sachen als mein Eigenthum erwerben, wobey der äußere freye Wirkungskreis der mit mir zur Geſellſchaft verbundnen Menſchen nicht verletzt wird. (Man nennt dies auch das **Sachrecht.**)

8) **Recht auf Schließung und Haltung der Verträge.**

Die Erwerbung der ſinnlichen Gegenſtände, die zu dem Eigenthume eines andern gehören, kann blos durch Vertrag, d. h., durch freye wechſelſeitige Einſchränkung oder Vertauſchung gewiſſer Rechte, geſchehen. Ein Vertrag kann daher nur eine ſolche Handlung betreffen, durch die kein Zweck der menſchlichen Natur verletzt und kein Geſetz der Vernunft aufgehoben wird. Der urſprüngliche (erſte) Vertrag, der allen andern zum Grunde liegt, iſt das ſtillſchweigend der ganzen Geſellſchaft, mit der man lebt, gegebne und zurückgenommne Verſprechen der wechſelſeitigen Garantie ihrer urſprünglichen (d. h., in der Einrichtung ihrer ſinnlich-vernünftigen Natur ſelbſt enthaltnen) Rechte und ihres (durch dieſe Rechte) erworbnen Eigenthums. Dieſer Vertrag iſt die Grundlage des geſellſchaftlichen Lebens, wie es die Vernunft im Ideale des Naturrechts darſtellt, und beruht auf der, in dieſem Ideale angenommnen, völligen Reiſe und Moralität der Individuen und auf der freyen Wirkſamkeit ihrer Vernunft in Anerkennung der Rechte Andrer durch Ausübung der dieſen Rechten entſprechenden Pflichten der Gerechtigkeit.

Zwiſchen einzelnen moraliſchen Weſen muß der Vertrag die Uebertragung einer Sache an einen andern betreffen, die ſich auf den gemeinſchaftlichen freyen Willen beyder ſtützt. Denn durch die freywillige Verlaſſung von der einen Seite bekommt der andre noch kein Recht, die verlaßne Sache zu ſeinem Eigenthume zu machen, eben ſo wenig wie durch die Verzichtleiſtung des einen auf irgend einen Gegenſtand. Der Uebertragung des Eigenthums an einen Andern muß ein Vertrag zum Grunde liegen, wo, durch die vereinigte Willkühr zweyer Perſonen, die eine einen Theil ihres Eigenthums auf die andre überträgt. Jeder hat aber das Recht, die Sachen,

die zu ſeinem Eigenthume gehören, dem Andern zum Austauſche anzubieten, dafür einen Preis zu beſtimmen, und ſie um dieſen Preis wegzugeben, auch dieſen Preis ganz zu erlaſſen und ſie zu verſchenken. Zur Vollendung eines ſolchen Vertrags gehören die Einwilligung des Andern und die Uebergabe der Sache. Die Erwerbung der Sache ſelbſt beſteht nicht in der Annehmung des Verſprechens, ſondern in der Uebergabe und in dem Empfange des Verſprochnen. Auch kann durch Gutſagung und Verbürgung ein moraliſches Weſen an dem Vertrage Andrer Antheil nehmen, um dem Verſprechen des einen Theils entweder mehr Nachdruck zu geben, oder ſeine Rechte zu ſichern.

Wenn die Geſellſchaft vernünftiger Weſen, der ich als Theil zugehöre, im Allgemeinen die Heiligkeit der Verträge verlangt, und die Garantie derſelben übernimmt: ſo muß ſie auch den Vertrag beſtätigen, durch den ich mein Eigenthum an einen Andern nach meinem Tode überlaſſe, und darf die auf dieſe Art an einen Andern, durch die beyderſeitige Willensäußerung, abgetretnen Sachen nicht für herrenlos erklären und der willkührlichen Ergreifung und Beſitznehmung des einen oder des Andern überlaſſen. Das durch den Willen des Verſtorbnen rechtmäßige Beſitznehmen des hinterlaßnen Eigenthums heißt: Erbe; im Fall aber, daß der Verſtorbne keinen ſolchen Vertrag mit irgend einem andern Weſen abgeſchloſſen hat: ſo kann die Geſellſchaft blos dem, durch einen häuslichen Vertrag mit ihm verbundnen, Weſen ein Recht auf ſein hinterlaßnes Eigenthum zugeſtehen, weil dieſe ihm, durch ihren bis zu ſeinem Tode beſtandnen Vertrag, näher ſind, als andre Mitglieder der Geſellſchaft, und ſein hinterlaßnes Eigenthum blos in dem Falle an die Geſellſchaft, zur willkührli

chen Abtretung und Ueberlaſſung an einzelne ihrer Mitglieder, fallen kann, wenn keine Perſon da iſt, die durch Erfüllung eines häuslichen Vertrages ſich ein Recht auf die Sachen erworben hat, die die Bedingungen waren, unter welchen jener häusliche Vertrag gehalten werden ſollte. Der Tod iſt, bey einem freywillig abgeſchloßnen Vertrage über das hinterlaßende Eigenthum, die in demſelben beſtimmte Bedingung, unter welcher jemand in die Rechte eines Andern eintreten ſoll.

Der **Vertrag des häuslichen Lebens** beſteht in einem, durch den freyen Willen der Verbundnen feſtgeſetzten, Verhältniſſe einer gegenſeitigen Gemeinſchaft zur Erreichung eines beſtimmten Zweckes, der dem Einzelnen, durch die Geſellſchaft, der er zugehört, aufgegeben iſt. Das häusliche Leben iſt alſo die Bedingung, durch welche das Individuum den Endzweck ſeiner Natur mit dem Zwecke der Geſellſchaft, in der er lebt, verbinden und dadurch die Verhältniſſe erfüllen ſoll, die ihm, als Mitgliede der Geſellſchaft, aufgegeben ſind, und zu deren Erfüllung er ſich durch einen Vertrag mit der Geſellſchaft verpflichtet hat. Das häusliche Leben betrifft alſo theils die Erreichung des jedem Individuum, als ſolchem, aufgegebnen Endzwecks ſeiner Natur, theils die Beförderung des Zwecks der Geſellſchaft, der er zugehört. **Zur Erreichung ſeines Privatzwecks** gehören die Bedingungen: grenzenlos fortzuſchreiten, und den größten Genuß der Glückſeligkeit zu erlangen, der mit den Geſetzen der Vernunft übereinſtimmt. **Zur Erreichung des Zwecks der Geſellſchaft** gehören die **Fortdauer, das Beſtehen** und die **ſtufenweiſe Vervollkommnung** der einzelnen Mitglieder der Geſellſchaft, zu der das Individuum, ſo viel es kann, beytragen ſoll.

Die Erreichung dieſes Privatzwecks und die Beförderung

des Zwecks der Geſellſchaft, zu der ſich das Individuum durch die Vernunft unnachlaßlich verbunden fühlt, ſind aber blos durch die Ehe zu realiſiren, und können nur durch einen freyen Vertrag zweyer Perſonen beyderley Geſchlechts vollkommen erfüllt werden. Denn die Vernunft findet ein wirkſames Mittel des individuellen Fortſchritts in der gegenſeitigen Unterſtützung und Leitung zweyer verbundnen, zur Reife gemeinſchaftlich ſich erhebenden, Weſen; und die Natur hat zugleich dem Menſchen, in der weiſen und vernunftmäßigen Befriedigung des Geſchlechtstriebes, eine eigenthümliche und rechtmäßige Quelle des Glückſeligkeitsgenuſſes angewieſen; die Befriedigung des Privatzwecks des Menſchen, Fortſchritt und Glückſeligkeit, hängt alſo, einem großen Theile nach, von dem häuslichen Leben (freylich in ſeiner Angemeſſenheit zu dem Ideale alles Rechts) ab; und der Zweck der Geſellſchaft, ihre Fortdauer und fortſchreitende Vervollkommnung durch die Fortführung der Individuen zu dem Ziele der Reife, kann blos durch Fortpflanzung und Vermehrung der Gattung von Weſen, aus der ſie beſteht, und beſonders durch die ſtufenweiſe Entwickelung und Veredlung der Anlagen und Kräfte der durch die Geburt in die Geſellſchaft eingetretnen jungen Mitglieder (alſo durch die Erziehung), erreicht werden, und zur Beförderung dieſes Zwecks iſt das häusliche Leben ebenfalls die wirkſamſte und wohlthätigſte Einrichtung.

Die Ehe iſt daher ein freyer Vertrag zweyer Perſonen beyderley Geſchlechts zur gemeinſchaftlichen Erreichung des Endzwecks ihrer Natur und zur Beförderung des Zwecks der Geſellſchaft. Dazu wird von der Vernunft bey beyden Theilen, die ſich verbinden wollen, vorausgeſetzt:

a) ein gewiſſer Grad der ſittlichen Reife, um ſich den

Digitized by Google

Endzweck der menſchlichen Natur vergegenwärtigen zu können, und den Zweck der ſinnlichen Natur nicht auf Koſten der Fortbildung der überſinnlichen zu befriedigen;

b) ein geſunder Körper, als die weſentliche Bedingung des durch die Geſchlechtsgemeinſchaft zu erreichenden Genuſſes der Glückſeligkeit;

c) ein ebenmäßiges Verhältniß des Lebensalters beyder Perſonen gegen einander, wo in dieſer Hinſicht die Geſellſchaft, wie ſie die Vernunft darſtellt, die Jahre bey jedem Geſchlechte feſtſetzen muß, vor deren Erreichung keins ihrer Mitglieder in das häusliche Leben übergehen darf, damit nicht, durch frühzeitige Erſchöpfung der Kräfte der Organiſation, ſowohl der Privatzweck der Verbindung, als auch der allgemeine Zweck der Geſellſchaft, zerſtört und aufgehalten werde;

d) ein gegenſeitiger Vertrag zur Erzeugung der Kinder; jede Befriedigung des Geſchlechtstriebes und jede häusliche Verbindung, die mit dieſem Zwecke nicht vereinigt werden kann (Hurerey, Ehebruch, Ehe zwiſchen alten und jungen Perſonen), iſt wider die Geſetze der Vernunft, die ſie zur Fortdauer der menſchlichen Geſellſchaft aufſtellt, und von deren Befolgung ſich keiner ausſchließen ſoll und darf;

e) ein Vertrag zur Erziehung der Kinder, oder zur ſtufenweiſen Vervollkommnung und Fortbildung der jungen Mitglieder der Geſellſchaft, die, da ſie einem freyen Vertrage zweyer Perſonen ihr Daſeyn verdanken, auch von dieſen erzogen und gebildet werden ſollen.

Digitized by Google

Aus dieſen Bedingungen erhellt ſchon, daß blos in der Ehe, d. h., in einer auf die ganze künftige Lebenszeit durch einen freyen Vertrag abgeſchloßnen Verbindung zweyer Perſonen, dieſe Zwecke erreicht werden können. Sie muß aber, nach den Forderungen der Vernunft, von beyden Seiten ohne irgend einen Zwang, blos durch freye Zuneigung, durch eigne Wahl, und mit Vergegenwärtigung der durch ſie zu erreichenden Zwecke, geſchehen; zugleich muß ſie auf der vollkommnen Anerkennung der urſprünglichen Rechte eines jeden moraliſchen Weſens beruhen. Ihre Auflöſung kann nur dann vernunftmäßig und erlaubt ſeyn, wenn von einem Theile der Vertrag entweder nicht freywillig geſchloſſen worden, (was aber im Naturrechte nicht Statt finden kann, da es allen Zwang ausſchließt) oder wenn der eine Theil moraliſch oder phyſiſch zur Erfüllung jener Bedingungen ganz unfähig wäre, unter welchen die Ehe allein beſtehen kann. Daß aber dieſe Geſetze der Vernunft, in Beziehung auf die Ehe, gültig ſind, beſtätigt die Natur dadurch:

a) daß ſie die phyſiſchen Kräfte eines Individuums nur zur Befriedigung der phyſiſchen Bedürfniſſe eines andern anlegte, und mit der frühzeitigen und unmäßigen Befriedigung des Geſchlechtstriebes auch frühzeitige Erſchöpfung, Kraftloſigkeit, Geiſtesſchwäche und ein Heer von Krankheiten verband, das nicht ſelten nur ein ſchneller Tod in der Blüte der Jahre unterbrechen kann;

b) daß nur diejenige Erziehung der Kinder der Geſellſchaft und den Kindern ſelbſt wohlthätig iſt, die in der Ehe geſchieht; denn man denke ſich Kinder, von ihrem Eintritt in die Geſellſchaft an, ohne mütterliche Pflege

und Wartung, ohne väterliche Vorſorge, wo ihre Organiſation nicht die Geſundheit, Stärke und Reife, und ihr Geiſt nicht die Kenntniſſe und die ſtufenweiſe, fortſchreitende Entwickelung ſeiner Vermögen erreichen würde, die für ihre künftigen Verhältniſſe weſentliches Bedürfniß ſind;

c) daß nach dem Verhältniſſe der beyden Geſchlechter gegen einander, in Rückſicht auf die ganze Zahl der Bewohner des Erdbodens, ohne Eingriff in die Rechte eines Andern, auf eine Perſon des männlichen Geſchlechts blos eine Perſon des weiblichen Geſchlechts kommen kann.

An dieſe Naturgeſetze ſchließt ſich die Vernunft an, indem ſie jede Befriedigung des Geſchlechtstriebes, vor Abſchließung eines häuslichen Vertrags,

a) durch Selbſtſchwächung für ein Verbrechen des Menſchen an ſeinen eignen Kräften und für eine Verſündigung an dem Zwecke der Geſellſchaft erklärt;

b) indem ſie die Ausſchweifungen mit andern Perſonen von gleichem Geſchlechte, beſonders die Verführung eines Unerfahrnen, von Seiten des Verführers als die ſchändlichſten und ſchädlichſten Handlungen darſtellt, wodurch die Würde der menſchlichen Natur zerſtört, frühzeitig ein Uebergewicht der Leidenſchaften befördert, das Licht der Vernunft verdunkelt, und die Kraft zu einer geſunden Nachkommenſchaft, vor der Zeit ihrer Reife, muthwillig verſchwendet wird;

c) indem ſie die Ausſchweifungen mit Perſonen beyderley Geſchlechts außer der Ehe, als geſetzwidrig, verwirft, weil gewöhnlich der Zweck der Geſellſchaft, Fortpflan-

Digitized by Google

zung nämlich der Gattung von Weſen und Erziehung derſelben, dadurch aufgehalten wird, und die künftigen Gatten derer, die vorher ausſchweiften, in Rückſicht auf Reinheit und Keuſchheit derſelben, hintergangen werden, und ein ſolcher häuslicher Vertrag auf Betrug beruht;

d) indem ſie Ausſchweiſungen in der Ehe als den ſchändlichſten Betrug und den entehrendſten Eingriff in die Rechte des Gatten darſtellt, mit dem das moraliſche Weſen doch durch einen freyen Vertrag ſich ſelbſt verbunden hat. So wie jeder Betrug, jede Beraubung, jede Unterdrückung irgend eines Menſchenrechts ſchlechterdings mit der Moralität ſtreitet, ſo iſt dieſer Betrug und die Zerſtörung der häuslichen Glückſeligkeit und des Friedens, der zwiſchen Ehegatten Statt finden ſoll, eben darum ein ſo ſchändliches Verbrechen, weil es, nächſt der Verdorbenheit des Grundes, aus dem es hervorgeht, in ſeinen traurigen Folgen für Gatten, Kinder und für die ganze Geſellſchaft ſelbſt, unvertilgbar iſt. Das Verwerfliche und Vernunftwidrige der Polygamie und Polygandrie ergiebt ſich aus dieſen Grundſätzen von ſelbſt, ſo wie das gegenſeitige Recht der Gatten auf eheliche Treue.

Da die Ehe ein freyer Vertrag iſt: ſo findet in ihr keine Oberherrſchaft des einen Theiles Statt, ſondern die Geſchäffte des häuslichen Lebens ſollen unter beyden gleichmäßig vertheilt ſeyn, doch ſo, daß die Gattin, wegen der mit der Schwangerſchaft und mit der Pflege und Wartung der Kinder verbundnen Schwierigkeiten und Hinderniſſe, ein Recht hat zu verlangen, daß ſie der Mann ernähre.

Digitized by Google

Eben ſo haben Kinder, als Weſen, die mit den Anlagen zur Vernunft und Freyheit ausgeſtattet ſind, das urſprüngliche Recht auf Erziehung und Verſorgung der Aeltern, bis ſie im Stande ſind, ſich ſelbſt zu erhalten. Die Erziehung muß ihren Körper vor Verletzung bewahren, und die Entwickelung ihrer überſinnlichen Anlagen befördern, bis ſie ſelbſt auf dieſem Grunde fortbauen, und durch ihre Freyheit ſich zur Erreichung ihres individuellen Zwecks und zu einem der Geſellſchaft nützlichen Verhältniſſe beſtimmen können. Aeltern haben ein Recht auf den Gehorſam der Kinder, indem ſie die Stelle der noch unmündigen und nicht gehörig entwickelten Vernunft der Kinder vertreten, aber kein Recht auf ihre Dankbarkeit, weil Dankbarkeit eine Pflicht der Güte iſt, zu der ein moraliſches Weſen nur durch ſeinen innern guten Willen beſtimmt werden ſoll. — Da Kinder Perſonen, d. h., Weſen mit Vernunft und Freyheit ſind: ſo können ſie nie als das Eigenthum der Aeltern angeſehen werden, das ſie durch irgend einen Vertrag veräußern und an andre überlaſſen könnten. Auch hängt es nicht von der Willkühr der Aeltern ab, welche Erziehung ſie den Kindern ertheilen wollen, denn Kinder, bey deren Erziehung gegen die urſprünglichen Rechte der Menſchheit, auf Fortſchritt und Glückſeligkeit, ganz verſtoßen worden iſt, haben ein Recht, ihre Aeltern bey der ganzen Geſellſchaft als Mitglieder anzuklagen, die die unveräußerlichen Menſchenrechte verletzt und dadurch die Geſellſchaft ſelbſt beleidigt haben. Kinder werden aber, nach den Geſetzen der Vernunft, ohne alle vorhergegangne Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, von den häuslichen Verhältniſſen ihrer Aeltern und ihrer Familie unabhängig und mündig, ſobald ſie ſich ſelbſt erhalten können, und ſobald ſie als Mitglieder der Ge-

ſellſchaft

ſellſchaft in eigenthümlichen Verhältniſſen angeſtellt werden. Die Rechte beyder, in wiefern ſie auf einem Familienvertrage beruhen, hören nun gegenſeitig auf, und an ihre Stelle treten die allgemeinen Rechte, die alle Mitglieder der Geſellſchaft gegen einander geltend machen dürfen.

Im häuslichen Leben findet aber auch noch ein freyer Vertrag zwiſchen Herrn und Diener Statt. So wie mit den Forderungen der Vernunft keine Sclaverey, d. h., Gebrauch eines moraliſchen Weſens als einer Sache, ohne Anerkennung der urſprünglichen Rechte der menſchlichen Natur, vereinigt werden kann; eben ſo wenig kann ein Vertrag zwiſchen Herrn und Diener gültig ſeyn, der den letztern der Möglichkeit beraubt, in ſeiner Bildung fortzuſchreiten und Glückſeligkeit zu genießen. Ja, ſogar wenn der letztere freywillig ſich dieſer Rechte begeben wollte, darf der erſtere es nicht annehmen, weil er dadurch die Menſchheit ſelbſt beleidigen, und ein vernünſtiges Weſen, das die Größe des Gutes aus Unwiſſenheit oder Unerfahrenheit nicht zu ſchätzen weiß, abgehalten würde, ſich den letzten Zwecken ſeiner Natur zu nähern. Der Vertrag zwiſchen Herrn und Diener beruht von Seiten des erſtern auf der Bereitwilligkeit, einem minder gebildeten Weſen, durch Eintritt in gewiſſe beſtimmte Verhältniſſe, die Erreichung der höchſten Zwecke ſeiner Natur zu erleichtern, und von Seiten des letztern auf der Abſicht, durch das Anſchließen an ein reiferes Weſen, bey dem freywilligen Dahingeben gewiſſer zufälliger Beſtimmungen ſeines äußern freyen Wirkungskreiſes, ſeinem Ideale als Menſch und als Mitglied der Geſellſchaft um ſo ſicherer ſich zu nähern. Von Seiten des erſtern darf daher nichts geboten, und von Seiten des letztern nichts gethan

werden, was mit den urſprünglichen Rechten der Menſchheit nicht vereinigt werden kann.

Das Familienrecht betrifft die vertragsmäßige gegenſeitige Beförderung und Erreichung der Zwecke der verbundnen Individuen, und die Beſtimmung der verſchiednen Arten, durch welche dieſe Privatzwecke der Familie, die dem allgemeinen Endzwecke der Geſellſchaft und der Menſchheit untergeordnet ſind, erreicht werden können, weil dies die Bedingungen ſind, wodurch die verbundnen Mitglieder, durch ihre vereinte Wirkſamkeit, einen gewiſſen Grad der ſubjectiven Ausbildung und einen angemeßnen Wohlſtand erlangen können. Die Beſtimmung und Leitung dieſer vereinten Thätigkeit der Familie kommt dem Oberhaupte derſelben zu, und auf dieſer Ueberlegenheit, die von der Reiſe des Oberhaupts abhängt, beruht die väterliche Gewalt, die eben darin beſteht, den einzelnen Theilen der Familie die zweckmäßigſte und wohlthätigſte Richtung zur Erreichung eines Geſammtzweckes zu ertheilen.

In einer Geſellſchaft moraliſcher Weſen können auch die Rechte der Wahnſinnigen, die auf eine längere oder kürzere Zeit des Gebrauchs ihrer Vernunft und ihres freyen Willens beraubt ſind, keinem Zweifel unterworfen ſeyn, da ſie ſchon, durch ihren Eintritt und durch ihre Aufnahme in die Geſellſchaft, als moraliſche Weſen anerkannt werden, mithin auch, in Rückſicht auf die Urrechte der menſchlichen Natur, als ſolche behandelt werden müſſen; denn das, was durch ein unerklärbares Spiel der Naturkräfte in Rückſicht auf ihr Verhältniß zu den überſinnlichen Anlagen in dem Menſchen erfolgt, kann der Freyheit des Menſchen nicht zugerechnet werden, und nur durch Verletzung der Freyheit und der Rechte Andrer kann die ganze Geſellſchaft beſtimmt werden, den äußern freyen

Wirkungskreis dieſer Menſchen, der Realiſirung der Zwecke des Ganzen wegen, einzuſchränken.

25.

Das Verhältniß des Individuums zur Geſellſchaft, deren Mitglied es iſt, und deren wohlthätigen Einfluß es in den Verhältniſſen ſeines Lebens wahrnimmt, beruht alſo darauf,

a) daß es den Zweck des Individuums als den Zweck der Geſellſchaft anerkenne;

b) daß es dieſem Zwecke, blos durch Befolgung der Geſetze ſeiner ausgebildeten und zur Mündigkeit gelangten Vernunft, ſich zu nähern ſuche;

c) daß es alles, was dieſen Zweck hindern könnte, als der Vernunft ſelbſt zuwider, aufgebe und verhüte, und ſogar in Colliſionsfällen bereit ſey, ſeinen Privatzweck dem Endzwecke des Ganzen aufzuopfern, da es der Geſellſchaft alles, was es iſt und leiſten kann, verdankt.

26.

Dagegen beruhen die Verhältniſſe einer idealiſchen Geſellſchaft, als eines Ganzen, gegen die Individuen, aus denen ſie beſteht, darauf,

a) daß kein Mitglied derſelben je als Mittel, ſondern ſtets als Zweck, ſowohl von dem Ganzen, als von den Individuen, mit welchen es zugleich einem Ganzen angehört, behandelt werden darf;

b) daß der äußere freye Wirkungskreis des Einzelnen nie beſchränkt werden darf, als blos wenn es die Errei-

Digitized by Google

chung des allgemeinen Zwecks der Geſellſchaft nothwendig macht;

c) daß die Geſellſchaft, durch alle ihre Anſtalten und Einrichtungen, die Annäherung der Zeit des ewigen Friedens aller Menſchen unter ſich einleite und befördere, als der Bedingung der Vernunft, die Menſchen zur höchſten Reife und Vollendung ihrer Natur, und zur allmähligen Erreichung ihrer letzten unbedingt ihnen aufgegebnen Zwecke, fortzuführen.

27.

Uebergang vom Naturrechte zum Staatsrechte.

Anwendung des Ideals aufs wirkliche Leben.

Um aber die vernünftig-ſinnlichen Menſchen dieſem Ideale näher zu bringen, müſſen, nach den Forderungen der Vernunft, gewiſſe Einrichtungen und Verhältniſſe der in Geſellſchaft lebenden Menſchen Statt finden. Zur Bezeichnung dieſer Verhältniſſe, wodurch moraliſche Weſen vorbereitet und erzogen werden ſollen zur Annäherung an jenes Ideal, wählen wir den Ausdruck: bürgerliche Geſellſchaft, und nennen einen ſolchen abgeſchloßnen Verein moraliſcher Weſen, zum bürgerlichen Leben, einen Staat. In jenem idealiſchen naturrechtlichen Zuſtande giebt es keine Bürger, weil das bürgerliche Leben ſchon eine beſtimmte Modification des allgemeinen Lebens in der Geſellſchaft iſt; dort giebt es kein Oberhaupt, weil alle durch Vernunft ſich ſelbſt beſtimmen; dort giebt es keine repräſentative Gewalt, weil alle Mitglieder einer ſolchen Geſellſchaft ſchon bereits als aus dem Zuſtande der ſittlichen Unmündigkeit herausgetreten gedacht werden. Nur daß dieſer

idealiſche Zuſtand nie realiſirt werden kann. Deſſenungeachtet bleibt er doch das Urbild, dem alle Verhältniſſe des Staats untergeordnet ſind, und zu welchem ſich alle Bürger deſſelben allmählig erheben ſollen. Der Staat, der eine Anzahl unter ſich, durch einen freyen Vertrag, verbundner Individuen zur Annäherung an jenes Ideal eines geſellſchaftlichen Vereins, in ſich begreift, muß daher in dieſer Hinſicht die wirkſamſten Mittel aufſtellen, um jenes Ideal zu realiſiren; den Inbegriff dieſer Mittel nennen wir die Geſetzgebung im Staate, die auf die Bedürfniſſe der Individuen, und auf die Stufen und Grade der Cultur, auf denen ſie ſich befinden, berechnet ſeyn muß. Der Staat, oder das bürgerliche Leben, darf alſo, in ſeinen Verhältniſſen und in ſeiner Geſetzgebung, nicht jenem Ideale eines geſellſchaftlichen Vereins widerſtreiten, er ſoll vielmehr ſeine Erreichung vorbereiten und darauf hinführen. Auch muß er, in Rückſicht auf die moraliſch-unmündigen Individuen, Zwang anwenden, um ſie anzugewöhnen, den äußern freyen Wirkungskreis ihrer Mitbürger nicht zu verletzen, und ſie, wenn ſie denſelben verletzt haben, zu beſtrafen. Das Staatsrecht iſt alſo das eigentliche Zwangsrecht, d. h., die Wiſſenſchaft der Mittel, unter denen im bürgerlichen Leben das Ideal alles Rechts von Individuen, die nach unendlich verſchiednen Abſtufungen der Cultur zu Einem Ganzen verbunden ſind, realiſirt werden ſoll. Die Staatsverfaſſungen aber werden nie ganz aufhören, und in jenen idealiſchen naturrechtlichen Zuſtand eines weltbürgerlichen Vereins übergehen können, weil ſich nie alle Individuen zu gleicher Reife erheben werden; ſie werden nie ganz des äußern Zwanges zur Anerkennung und Aufrechthaltung ihrer gegenſeitigen Rechte und zu einer geſetzmäßigen und vernünftigen

Handlungsweiſe entbehren können, wenn ſie auch noch ſo weit in der Annäherung an jenes Ideal fortrücken ſollten. So lange aber noch äußerer Zwang (Strafe und Furcht vor der Strafe) nothwendig iſt zur Anerkennung und Befolgung der Geſetze der Vernunſt für das geſellſchaftliche Leben, ſo lange ſind auch noch die Menſchen von der freyern Annäherung an jenes Ideal entfernt. Der Menſch iſt aber zum Leben im Staate verbunden, weil er ſelbſt nur als ein unmündiges moraliſches Weſen auf der Erde auftritt, und er, bey ſeinem Eintritte unter die Menſchen, nicht ſogleich in einen Zuſtand eintreten kann, der jenem Ideale angemeſſen wäre, da ſeine erſten Verhältniſſe, als eines vernünftig-ſinnlichen Weſens, nie jenem idealiſchen Zuſtande anpaſſen können, ſo ſehr und ſo bald er ſich auch in der Folge zur Realiſirung jenes Ideals beſtimmt fühlen mag. Auch ſagt es ihm die Vernunft, daß er nur unter der Bedingung einer ſolchen bürgerlichen Vereinigung, wie das Leben im Staate iſt, erzogen werden kann zu jenem höchſten Zwecke ſeiner Natur. Je mehr nun eine Staatsverfaſſung und die Geſetzgebung im Staate die möglich verſchiednen Verhältniſſe der Individuen umſchließt; je beſtimmter ſie in der Anwendung aufs Leben iſt; je mehr ſie die Würde der Menſchheit ſelbſt anerkennt, und den Individuen vollen Spielraum für ihre Freyheit läßt, ſo lange ſie nicht die Freyheit ihrer Mitbürger aufzuheben ſuchen; je einfacher die Theile der ganzen Maſchine unter ſich verbunden ſind; je mehr Ordnung, Zweckmäßigkeit und Harmonie unter den Individuen herrſcht; je weniger Zwang nöthig iſt, um dieſe Ordnung hervorzubringen und dieſe Harmonie zu realiſiren; um ſo vollkommner iſt eine ſolche Staatsverfaſſung ſelbſt, um ſo näher rückt ſie dem Ideale des Naturrechts, um ſo

mehr fühlen ſich ihre Bürger durch ſie in die Lage verſetzt, allmählig im Einzelnen den großen Brüderbund der Menſchen unter ſich und den Zeitpunct des ewigen Friedens zu realiſiren, bis endlich, nach Jahrhunderten oder Jahrtauſenden, — was iſt die Zeit gegen die Ewigkeit, in die die große Auflöſung der Aufgabe unſrer Beſtimmung gehört, — die Völker unter ſich den großen Bund des Friedens und der Eintracht ſtiften werden, der, wenn er auf Sittlichkeit und Vernunft beruht und alle eigennützige Triebfedern ausſchließt, ſo feſt und unerſchütterlich ſtehen muß, als ſeine Baſis, die Vernunft, ſelbſt.

Pölitz.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite 152 Zeile 5 v. u. ruhigſte ſtatt richtigſte.
— 254 Z. 5 von ſt. vor.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

II 84
XI 89

Digitized by Google

Digitized by Google